

LES ORIGINES CARTÉSIENNES

DU

DIEU DE SPINOZA

THÈSE COMPLÉMENTAIRE
POUR LE DOCTORAT ÈS-LETTRES
présentée à la Faculté des Lettres de l'Université
de Paris

PAR

Pierre LACHIEZE-REY

Ancien élève de l'Ecole normale supérieure
Professeur agrégé de philosophie au Lycée de Lyon

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
PARIS

*Thèse complém.
Paris 1932.*

**LES
ORIGINES CARTÉSIENNES
DU
DIEU DE SPINOZA**



Digitized by the Internet Archive
in 2026

LES ORIGINES CARTÉSIENNES

DU

DIEU DE SPINOZA

THÈSE COMPLÉMENTAIRE

POUR LE DOCTORAT ÈS-LETTRES

présentée à la Faculté des Lettres de l'Université
de Paris

PAR

Pierre LACHÎÈZE-REY

Ancien élève de l'Ecole normale supérieure
Professeur agrégé de philosophie au Lycée de Lyon

PARIS

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

—
1932

Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation réservés
pour tous pays

*26564



A VICTOR DELBOS

AVERTISSEMENT

BIBLIOGRAPHIE. — Nous donnons à la fin de ce volume un index des textes et auteurs cités ou commentés. — On trouvera une bibliographie spinoziste dans HUAN, *Le Dieu de Spinoza*, Paris, 1914, p. 305-336, dans FRIEDRICH UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (12^e édit. Berlin, 1924), vol. III, p. 664-673, et dans RICHARD MC KEON, *The philosophy of Spinoza*, New York, Londres, Toronto, 1928, p. 319-337. — La liste des ouvrages de Descartes que possédait l'auteur de l'*Éthique* a été donnée par SERVAAS VAN ROOIJEN, *Inventaire des livres formant la bibliothèque de Bénédicte Spinoza*, publié d'après un document inédit, avec des notes biographiques et bibliographiques et une introduction, la Haye et Paris, 1889, p. 140, 141, 150, 152, 153. — Enfin, pour l'ordre chronologique des œuvres, on consultera DELBOS, *Le Spinozisme*, Paris, 2^e édit. 1926, p. 179-208, et ROBINSON, *Kommentar zu Spinozas Ethik*, Band I, Leipzig, 1928, p. 5-29.

EDITIONS. — Les références se rapportent : pour DESCARTES, à l'édition ADAM et TANNERY, 12 volumes, Paris, 1897-1910, désignée par les lettres A. T. suivies de l'indication du tome et de la page ; — pour SPINOZA, à l'édition GEBHARDT, 4 volumes, Heidelberg, 1924, désignée par la lettre G. suivie des mêmes indications que l'édition A. T. — Pour les textes du *Court Traité*, nous

donnons généralement la traduction APPUHN, *Œuvres de Spinoza traduites et annotées*, tome I, Paris, 1907, que nous modifions seulement dans les cas où elle ne nous a point paru exactement conforme au texte. Elle est désignée par les lettres Ap. suivies de l'indication de la page.

RENATI DESCARTES PRINCIPIA PHILOSOPHIAE et COGITATA METAPHYSICA. — Les déclarations formelles de LOUIS MEYER dans sa préface (G. I, 131-132) et la confirmation apportée à ces déclarations par la lettre XIII à *Oldenbourg* (G. IV, 63) ne permettent pas d'utiliser d'une manière générale ces ouvrages comme exprimant la pensée de Spinoza. Toutefois ils peuvent nous instruire sur la façon dont Spinoza a compris Descartes et nous fournissent à ce sujet des indications qu'on aurait tort de négliger ; de plus, ils renferment parfois certains procédés de démonstration que Spinoza substitue explicitement à ceux de son devancier jugés par lui incompréhensibles ou insuffisants, et nous n'avons alors aucune raison de ne pas en tenir compte, surtout quand rien ne nous empêche de supposer que l'auteur les considère comme valables et quand on en retrouve dans ses autres œuvres les principes directeurs. — Enfin, si les thèses des *Cogitata* ne sont pas, dans l'ensemble, des thèses spinozistes, et si, manifestement, comme il l'affirme lui-même, Spinoza ne se propose pas d'y présenter sa pensée ex cathedra, il ne faut pas croire qu'il y considère toujours le monde en cartésien ; dans les mêmes chapitres où il développe diverses conceptions auxquelles il ne saurait souscrire, ses idées personnelles se manifestent parfois avec la plus grande netteté et se juxtaposent à ces conceptions plutôt qu'elles ne se concilient avec elles ; il arrive alors dans certains cas que les formules employées ou les thèses exposées éclairent ou confirment celles que nous trouvons dans les autres œuvres ; il est donc naturel de retenir formules et thèses dans la mesure

où elles ne contredisent pas, mais servent à compléter la pensée authentique de Spinoza telle que nous la connaissons par ailleurs.

PASSAGES SOULIGNÉS. — En principe, c'est nous qui soulignons dans les citations les passages qui nous paraissent les plus importants pour justifier ou illustrer les idées à l'appui desquelles sont introduites ces citations.

AVANT - PROPOS

Sur la question des origines cartésiennes du spinozisme, les interprètes peuvent être divisés en deux catégories : les uns pensent que le spinozisme est le prolongement logique du cartésianisme, le produit normal d'une méditation portant à la fois sur ses principes, ses inconséquences et ses difficultés (1) ; tels par exemple KUNO FISCHER, PILLON, MM. LÉON et BRUNSCHVICG (2). Les autres estiment au contraire que la doctrine de SPINOZA était, dans son inspiration fondamentale et même dans ses lignes générales, constituée avant toute influence cartésienne, cette influence s'étant simplement combinée avec les facteurs qui l'ont précédée et ayant été à son tour orientée et déterminée par eux ; c'est l'opinion d'AVENA-

(1) Sur les auteurs qui ont soutenu cette thèse, voir DELBOS, *Le Spinozisme*, p. 208-210.

(2) KUNO FISCHER se préoccupe en particulier de dériver du cartésianisme le panthéisme spinoziste regardé cependant d'une manière générale comme le facteur qui en est le plus indépendant (*Geschichte der neuern Philosophie*, Band I, Theil II, 3^e édition. München 1880, p. 244-265). — PILLON insiste principalement sur la négation du vide et sur l'identification de la matière et de l'étendue chez Descartes (*Spinozisme et Malebranchisme*, Année philosophique 1895, p. 110-128. — D^e 188 et sq. — *Critique du panthéisme spinoziste*, Année philosophique 1898, p. 98-99). — M. LÉON a étudié le développement dialectique de la pensée cartésienne dans le spinozisme (*Les éléments cartésiens de la doctrine spinoziste sur les rapports de la pensée et de son objet*, p. 14) et M. BRUNSCHVICG s'est proposé de montrer que le concept spinoziste de la substance est issu d'une réflexion sur le cartésianisme (*La révolution cartésienne et la notion spinoziste de la substance*, Revue de Métaph. et de Mor. 1904, p. 756 à 758).

RIUS (1), de BUSSE (2), de DELBOS (3), de DUNIN BOR-KOWSKI (4), de FREUDENTHAL-GEHBARDT (5), de ROBINSON (6), de LÉON ROTH (7).

(E) *Ueber die beiden ersten Phasen des spinozischen Pantheismus*, p. 19 : L'influence de DESCARTES trouva le panthéisme constitué ; elle n'eut pas à le provoquer, mais seulement à le modifier.

(2) *Beiträge zur Entwicklungsgeschichte Spinoza's* (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Band 90, 1887, p. 55) : SPINOZA s'était déjà, avant l'étude de DESCARTES, formé une conception panthéistique du monde et avait cherché à la fixer dans les *Dialogues*.

(3) *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza* p. 4 : « SPINOZA ne lut DESCARTES qu'à une époque où il avait déjà pris conscience de ses dispositions personnelles ». — D° p. 22 : « Le panthéisme spontané a été chez SPINOZA un état profond, antérieur à tout système, un état d'âme et d'intelligence que la pensée cartésienne n'a pas créé, qu'elle est venue rejoindre et fortifier ». — *Le Spinozisme*, p. 19, 11, 15, 24, 210 : « Peut-on admettre que cette philosophie ait eu pour raison génératrice une sorte de tendance immanente à résoudre les problèmes posés par une philosophie antérieure ? Il semble bien, au contraire, que les inspirations primitives et essentielles dont le spinozisme a procédé, d'où qu'elles soient venues à l'esprit de SPINOZA, avaient une puissance interne spécifique, plus caractérisée pour s'émanciper des conceptions cartésiennes et se les subordonner en les altérant que pour en être une simple dérivation ou promotion dialectique ». — D° 212.

(4) *Der junge de Spinoza*, p. 289 : SPINOZA ne fut pas conduit par DESCARTES à rechercher un principe englobant tout dans le domaine du monde et du savoir ; il en portait en lui le désir insatiable, il possédait des intuitions et des convictions pour lesquelles il trouva simplement une forme dans le cartésianisme.

(5) *Spinoza, Leben und Lehre* (2^e édition), 2^e partie, p. 78 : Ce qui a entraîné SPINOZA à tirer du cartésianisme des conséquences qui le mettaient en opposition avec lui, c'est la doctrine mystique de l'unité absolue de la Nature, doctrine qu'il avait connue avant d'étudier DESCARTES. — Voir également p. 91 et 92.

(6) *Kommentar zu Spinozas Ethik*, Band I, p. 30. Il ne faut pas croire que c'est le cartésianisme qui ait conduit SPINOZA au panthéisme comme à sa conséquence logique. Le cartésianisme n'est pas plus orienté dans cette direction que les autres systèmes théistes. Selon toute vraisemblance, l'auteur de l'*Ethique* n'a pas emprunté au dehors la conception fondamentale de son système, mais il y est arrivé par la méditation et la critique des matériaux de la tradition théologique.

(7) *Spinoza*, p. 229 : Les thèses initiales de SPINOZA ne sont pas un développement du cartésianisme et n'ont pas été non plus adoptées par opposition avec lui ; c'est au contraire à leur lumière que SPINOZA a pu choisir dans la doctrine de DESCARTES et accepter ou rejeter telle ou telle de ses tendances ; c'est lui qui les a apportées ; elles ne lui ont pas été fournies par l'étude de la philosophie de son devancier.

Nous croyons qu'il faut se rallier dans l'ensemble à cette seconde thèse et chercher à fixer les traits essentiels de la conception que SPINOZA, d'après son génie personnel, s'est faite originairement de l'Univers (1), cette conception ayant joué le rôle de principe d'assimilation et de transformation à l'égard du cartésianisme, mais ne pouvant, en aucune manière, être regardée comme en dérivant.

Nous devons dès lors évidemment, pour arriver au résultat voulu, examiner l'œuvre la plus ancienne que nous possédons de SPINOZA et cette œuvre est, de l'avis unanime des commentateurs, le Court Traité ; mais le Court Traité n'est pas homogène, il est fait de pièces et de morceaux qui appartiennent à des dates différentes (2) ; il renferme en particulier deux dialogues dont, pour les raisons que nous indiquons plus loin, le premier nous paraît être antérieur au reste de l'ouvrage et constitue, par conséquent, le texte essentiel qu'il importe tout d'abord

(1) Nous estimons qu'il faut parler ici de génie personnel même si l'on prétend fournir de la nature particulière de ce génie des explications qui seront toujours conjecturales ; et nous rejetons d'autre part le postulat implicite ou explicite des commentateurs qui considèrent SPINOZA comme incapable d'avoir trouvé en lui-même les moyens de se former une conception panthéiste de l'Univers ; cette conception, sous l'aspect où nous la trouvons dans ses premières œuvres, n'est pas d'une complexité telle qu'il soit nécessaire d'aller en chercher l'origine dans un auteur ou dans un groupe d'auteurs particuliers. Si l'on veut se rendre compte de la multiplicité des hypothèses émises sur cette question, hypothèses dont aucune d'ailleurs ne paraît sérieusement établie, on pourra consulter KUNO FISCHER, *op. cit.* p. 244 et sq. - FREUDENTHAL-GEHARDT, *op. cit.* II, 78-94, - et surtout DUNIN-BORKOWSKI, *Der junge de Spinoza*, particulièrement p. 160 et sq., 284 et sq., 326 et sq., 472 et sq. — LÉON ROTH, *op. cit.*, p. 229, parlant de ce dernier ouvrage, déclare que le résultat le plus clair fourni par ce volume encyclopédique est de montrer qu'il n'y a pas une thèse de SPINOZA dont on ne puisse trouver trace dans les ouvrages qui étaient ouverts devant lui quand il était adolescent.

(2) Voir à ce sujet GEHARDT I, 407-436 ; — FREUDENTHAL, *Spinozastudien*, (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 1896) 1^{er} art., Band 108, p. 238 et sq., 2^e art., Band 109, p. 2 ; — DUNIN-BORKOWSKI, *Spinozas Korte Verhandeling*, dans *Chronicon Spinozanum*, tome III, 1923, p. 108-141.

d'interroger. Nous verrons qu'il paraît impossible de prétendre, avec certains auteurs, que ce dialogue nous révèle une phase de la pensée spinoziste entièrement étrangère à toute connaissance du cartésianisme, mais l'influence de DESCARTES paraît ici réduite au minimum, en admettant même qu'elle se soit déjà positivement exercée; l'assimilation des principes méthodologiques ou ontologiques de l'auteur des *Méditations* n'est pas encore réalisée; les thèses spinozistes et cartésiennes sont opposées ou juxtaposées, mais non fondues et combinées; dans ces conditions, il est relativement facile de les isoler les unes des autres, sinon avec une entière sécurité, du moins avec une certaine probabilité, et l'on peut ainsi déterminer d'une manière assez précise dans quel sens et dans quelle mesure les ressources fournies par la technique et les doctrines de DESCARTES ont été plus tard utilisées par SPINOZA.

Ce travail une fois effectué, il était naturel de suivre chronologiquement cette utilisation à travers les textes qui s'échelonnent du premier dialogue à la rédaction définitive de l'*Ethique*; mais, comme une pareille étude comportait avant tout un inventaire aussi complet que possible des renseignements que pouvait nous fournir le *Court Traité*, nous avons dû rattacher à cet inventaire tout ce qui, dans les œuvres ultérieures, se présentait sous la même forme ou avec des variations insignifiantes; nous n'avons examiné ces œuvres d'une manière indépendante que dans les cas particuliers où s'y manifestait réellement, soit un usage nouveau du cartésianisme, soit une transformation importante de l'usage que SPINOZA en avait fait antérieurement.

CHAPITRE PREMIER

Le Dialogue entre l'Entendement, l'Amour, la Raison et la Concupiscence

Nous avons indiqué dans notre *Avant-Propos* l'importance qu'il faut attribuer à la question chronologique relative au premier des deux dialogues insérés dans le *Court Traité*.

SIGWART avait tout d'abord déclaré (1) que ces dialogues étaient vraisemblablement des fragments de travaux primitifs que SPINOZA y avait incorporés sans les remanier et si, dans les prolégomènes qui précèdent sa traduction (2), il modifie ses conclusions sur le *second dialogue*, il les maintient au contraire pour celui qui nous intéresse ici et il les confirme par de nombreux arguments concernant son contenu.

SIGWART n'avait touché le problème qu'en passant ; AVENARIUS édifia toute sa théorie des trois phases du développement de la pensée spinoziste sur l'antériorité des dialogues. Il s'appuyait, pour l'établir, sur le mode d'exposition qui est lourd et maladroit, sur le manque de liaison des différentes parties, sur une obscurité qui

(1) *Spinoza's neunentdecker Tractat etc.*, p. 5.

(2) *Benedict de Spinoza's Kurzer Tractat etc.*, p. XXXIII à XXXVIII

s'explique par le fait que la doctrine n'est pas encore définitivement constituée et, plus particulièrement, sur l'absence de conceptions cartésiennes, caractéristique, d'après lui, de ce premier essai (1).

A la suite d'une étude minutieuse dont les résultats ont été très discutés et diversement appréciés, FREUDENTHAL a cru pouvoir aboutir à des conclusions absolument opposées et placer les deux dialogues après le *Court Traité* (2). Sa thèse paraît justifiée relativement au second; on y trouve en effet un grand nombre de propositions concordant avec celles du reste du *Court Traité* non seulement dans la pensée mais même dans l'expression (3); or elles sont toujours accompagnées de la mention « je t'ai entendu dire » ou « j'ai déclaré nettement » qui semble bien faire allusion à une étude antérieure et elles sont présentées explicitement comme des éclaircissements concernant des questions que nous voyons développées d'une manière insuffisante dans les différents chapitres du *Court Traité*.

L'argumentation du critique allemand relativement au premier dialogue est, au contraire, tout à fait contestable et il suffit, pour s'en rendre compte, d'en examiner rapidement les points essentiels : la distinction entre l'entendement et la raison, dit FREUDENTHAL, n'est pas ici

(1) *Op. cit.*, p. 105. — BUSSE, *op. cit.*, (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Band 90, 1887, p. 53) déclare qu'il considère, avec Avenarius et Sigwart les deux dialogues du *Court Traité* comme le premier ouvrage de Spinoza. — KUNO FISCHER combat au contraire très vivement la thèse d'Avenarius. (*Op. cit.*, 256 et sq.).

(2) *Spinozastudien* (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 2^e article, Band 109, 1896, p. 12 et sq.).

(3) FREUDENTHAL opère les rapprochements suivants :

Dial. II § 1 ; — *Court Traité*, 1^{re} partie, chap. III § 2, 2^e.

Dial. II § 1 ; — *Court Traité*, 1^{re} partie, chap. III § 2, 8^e.

Dial. II § 2 ; — *Court Traité*, 1^{re} partie, chap. III § 2, 8^e.

Dial. II § 3 ; — *Court Traité*, 2^e partie, chap. XXVI § 7.

Dial. II § 8 ; — *Court Traité*, 1^{re} partie, chap. VII § 10.

Dial. II § 10 ; — *Court Traité*, 2^e partie, chap. XXVI § 7.

Dial. II § 11 ; — *Court Traité*, 2^e partie, chap. XXVI § 8.

Dial. II § 12 ; — *Court Traité*, 2^e partie, chap. XXII § 3.

développée à fond mais supposée tacitement, ce qui ne répond pas à l'importance du sujet ; — la perfection de l'amour est considérée comme dépendant de la perfection de l'entendement et celle-ci, à son tour, de la perfection de l'objet, sans qu'il en soit donné aucune preuve ; — Dieu et la Nature sont regardés comme des concepts identiques et SPINOZA ne fournit pas en faveur de cette identification la moindre raison alors que cette idée, si opposée aux vues du dix-septième siècle, aurait dû être très rigoureusement justifiée ; — de toutes les preuves de l'existence de Dieu indiquées depuis le Moyen-Age, développées dans les ouvrages de DESCARTES et dans le *Court Traité*, aucune n'est mentionnée tandis qu'on trouve au § 3 une preuve nouvelle tout à fait originale, mais peu compréhensible si on la considère isolément. — Les exemples précédents montrent donc, d'après FREUDENTHAL, que les thèses exposées dans le *premier dialogue* offrent des insuffisances et des lacunes qui ne sauraient s'expliquer que par l'existence d'une œuvre antérieure où elles sont plus longuement présentées et motivées ; — inversement, et toujours d'après lui, la démonstration de l'unité de la substance donnée dans le chapitre II de la première partie du *Court Traité* est visiblement complétée par les éclaircissements que fournit la Raison à la suite des objections de la Concupiscence, et la question de la causalité immanente, trop succinctement examinée dans le *Court Traité*, est reprise d'une manière plus détaillée dans le *premier dialogue*.

Les motifs ainsi allégués paraissent, comme on peut le constater facilement, parfois contradictoires ; si les thèses soutenues dans le *dialogue* le sont plus longuement que dans le *Court Traité*, FREUDENTHAL y voit une note à ce dernier et un éclaircissement ajouté après coup ; si elles sont, au contraire, esquissées d'une manière plus obscure et plus brève, il déclare qu'elles ne sauraient se compren-

dre que par l'antériorité du *Court Traité* ; mais, même en négligeant cette contradiction dans l'argumentation et en ne retenant que l'affirmation générale d'après laquelle les théories du *premier dialogue* supposeraient un ouvrage antérieur à cause de leur motivation insuffisante, il est facile de voir qu'on pourrait tout aussi bien soutenir que cette insuffisance provient d'une imparfaite élaboration des théories considérées et fournit un argument à l'appui de l'opinion d'après laquelle le texte en question serait le plus ancien (1).

Mais alors peut-on séparer les deux dialogues et ne vient-on pas se heurter à l'objection qu'ils forment un ensemble indivisible (2) ? En réalité le lien qui les unit est beaucoup moins étroit qu'on ne pourrait le croire tout d'abord (3). Sans doute, le *premier dialogue* commence-t-il par l'affirmation que la perfection de l'amour consiste dans la connaissance de Dieu et le second finit-il sur cette même idée, mais c'est là une thèse que l'on retrouve dans le *Court Traité*, dans le *De intellectus emendatione* et dans l'*Ethique* et qui, par conséquent, ne saurait constituer par sa seule présence une preuve suffisante en faveur de l'unité des deux textes qui nous intéressent actuellement. En revanche on peut signaler entre eux une divergence capi-

(1) DELBOS, *Le Spinozisme*, p. 15 : « Malgré certaines objections faites par Freudenthal, il y a lieu de continuer à croire que c'est là [il s'agit du premier dialogue] la plus ancienne expression que nous ayons de la pensée de Spinoza. » — D* p. 191-192. — APPUHN, I, p. 20-22, considère que les arguments de Freudenthal ne sont pas convainquants ; il en est de même de RICHARD MC KEON, *The philosophy of Spinoza*, p. 55 (note 3). — GEDHARDT adopte au contraire les conclusions du critique allemand (I, 430). — Sans y faire explicitement allusion, M. BRUNSCHVIG, *Spinoza et ses contemporains*, p. 71, dit que le premier dialogue est « peut-être le plus ancien des écrits qui nous restent » de Spinoza et HOFFDING se prononce dans le même sens (*Die drei Gedankenmotive Spinozas*, *Chronicon Spinozanum*, tome I, 1921, p. 9).

(2) FREUDENTHAL, *op. cit.*, p. 22-23 ; — KINO FISCHER, *op. cit.*, p. 237-238 ; — ROBINSON, *Kommentar*, I, p. 166.

(3) DUNIN BORKOWSKI le reconnaît dans un article du *Chronicon Spinozanum*, tome III, 1923, *Spinozas Korte Verhandelng*, p. 115.

tales ; dans le premier, en effet, les attributs sont considérés comme des modes de la substance ; dans le second, au contraire, ils constituent l'essence de Dieu, reprenant ainsi la place qu'ils occupent dans tous les ouvrages de SPINOZA (1).

Si, pour les raisons que nous venons d'indiquer, le premier dialogue nous paraît devoir être placé avant le *Court Traité*, faut-il en conclure que nous possédons ici un texte de SPINOZA qui aurait précédé sa connaissance de

(1) Pour expliquer cette variation doctrinale sur un point si essentiel, FREUDENTHAL, (*op. cit.*, p. 13-14), nous déclare qu'il s'agit là d'un simple argument de polémique et que, si la Raison compare les attributs à des modes, c'est uniquement pour répondre aux objections de la Concupiscence qui avait cherché à établir l'existence d'une pluralité de substances. — KUNO FISCHER dit que cette expression sert ici à caractériser l'inhérence de l'étendue et de la pensée, mais ne doit pas être envisagée comme portant atteinte à leur qualité d'attributs (*op. cit.*, p. 236). — Quant à ROBINSON (*Kommentar*, I, p. 71), il traduit le texte de la manière suivante : « Et autant que tu veux nommer le corporel et le pensant [c'est-à-dire les corps particuliers et les âmes particulières] des substances à l'égard des modes qui en dépendent, tout autant tu dois les nommer aussi des modes à l'égard des substances dont ils dépendent [c'est-à-dire à l'égard de l'étendue infinie et de la pensée infinie] ; car ils [les substances corporelles finies et les substances pensantes finies] ne sont pas conçus par toi comme existant par eux-mêmes. Et, de même que vouloir, sentir, connaître, aimer, etc. sont différents modes de ce que tu nommes une substance pensante [d'une âme particulière], modes que tu ramènes tous à l'unité et dont tu ne fais qu'une seule chose, de même je conclus aussi, par tes propres démonstrations, que l'étendue infinie et la pensée infinie, assemblées avec d'autres attributs infinis (ou, dans ton langage, d'autres substances) ne sont pas autre chose que des modes de l'être unique, éternel, infini, existant par lui-même... » L'interprétation précédente s'impose si l'on adopte la leçon du manuscrit A : à l'égard des substances, et non celle du manuscrit B : à l'égard de la substance, qui est d'ailleurs la plus généralement acceptée (G. I, 460) ; comme nous le faisons observer plus loin (p. 10, n. 5), elle a pour résultat de rendre entièrement cartésienne l'argumentation prêtée ici à la Concupiscence, mais le problème posé par le fait que la pensée et l'étendue sont regardées comme des modes n'est pas supprimé ; si, dans la première partie du développement, il ne s'agit plus en effet que d'âmes et de corps particuliers, il n'en est pas de même dans la seconde partie et ROBINSON ne songe pas à le nier ; mais, pour nous montrer, comme KUNO FISCHER, que l'intention de Spinoza n'est point de diminuer la signification ontologique des attributs et d'en faire de simples incarnations ou créatures de la divinité, il ne trouve rien de mieux que de recourir aux textes du second dialogue et il postule ainsi l'identité des thèses exposées dans les deux textes, ce qu'il faudrait précisément démon-

DESCARTES ? Cette thèse, soutenue par AVENARIUS (1) et par BUSSE (2) ne paraît guère défendable, bien qu'il soit impossible de l'infirmar d'une manière décisive. Sans doute peut-on prétendre avec CAMERER que les objections de la Concupiscence invoquant pour combattre l'unité de la Nature le dualisme de la pensée et de l'étendue sont amenées naturellement par la suite des idées sans qu'il y ait lieu d'y voir nécessairement une allusion à la thèse correspondante de l'auteur des Méditations (3), sans doute peut-on dire également avec DUNIN BORKOWSKI que l'on ne saurait, sans risquer une interprétation unilatérale, rapporter à l'influence de DESCARTES tous les textes de SPINOZA où est affirmé ce dualisme (4), mais cependant nous nous trouvons ici devant une série d'indices convergents qui ne laissent guère place au doute.

Tels sont l'emploi des expressions « substance entendante » et « substance étendue » pour caractériser les deux termes de l'opposition (x), — l'affirmation d'une absence

trer. — Enfin DUNIN BORKOWSKI ne conteste pas l'importance du passage considéré, mais, au lieu de conclure que l'assimilation de l'attribut au mode caractérise le stade primitif de la pensée spinoziste, il voit, au contraire, dans cette assimilation une preuve que le *premier dialogue* est postérieur au *Court Traité* et même aux notes ajoutées à cet ouvrage; nous aurions là un essai, d'ailleurs rapidement abandonné, pour échapper aux difficultés que présentait dans le *Court Traité* la théorie des attributs au point de vue de l'unité de la Nature (*Der junge de Spinoza*, p. 341-343).

(1) *Op. cit.*, p. 105.

(2) *Op. cit.* (*Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, Band 90, 1887, p. 53-55).

(3) *Spinoza und Schleiermacher*, p. 77-79.

(4) *Der junge de Spinoza*, p. 286-287.

(5) G. I, 28; Ap. 62. — CAMERER (*Spinoza und Schleiermacher*, p. 72 et sq.) considère que les substances entendante et étendue dont il s'agit ici ne peuvent être les substances cartésiennes parce qu'elles sont infinies en leur genre et non résolues en une pluralité comme chez l'auteur des Méditations. Mais, a) il n'est question d'une manière explicite que de l'étendue infinie et non de la pensée infinie; la qualification d'infini n'est attribuée qu'indirectement à la pensée dans la mesure où celle-ci paraît être, au cours de l'argumentation, mise sur le même plan que « d'autres attributs infinis ». On peut dès lors se demander s'il n'y a pas là simplement une modification apportée intentionnellement à la thèse cartésienne en vue d'appliquer aux rap-

totale de communauté entre ces deux substances, — et enfin l'utilisation par la Raison d'une forme d'argumentation qui aurait été employée par la Concupiscence pour ramener la volonté, la sensation, l'entendement et l'amour à l'unité d'une substance pensante dont ils ne seraient que des modes. Ce dernier point mérite une attention particulière, car on ne trouve effectivement dans les paroles antérieures de la Concupiscence aucun raisonnement de ce genre et cependant le texte est trop précis : « je conclus *par les propres démonstrations* » (1) pour qu'on puisse se dispenser d'y voir une référence à la méthode effectivement suivie par un adversaire qui n'est pas nommé mais qui doit être suffisamment connu du lecteur ; or il est facile de remarquer que l'argumentation en question correspond dans ses grandes lignes à celle que DESCARTES a présentée dans les *Méditations* et dans les *Principes* ; et l'impression qu'il s'agit bien ici de DESCARTES est confirmée par le fait que ces « démonstrations » s'appuient sur la valeur objective de l'idée claire et distincte, sur le droit que nous avons de lire les propriétés et les relations des choses à travers leurs concepts, bref d'appliquer le principe « a nosse ad esse valet consequentia » (2). Il nous semble donc légitime de conclure que SPINOZA avait, au moment de la rédaction du *premier dialogue*, une certaine

ports de la pensée et de l'étendue avec Dieu le mode de preuve dont DESCARTES s'était servi pour rattacher aux substances pensantes et étendues leurs modes particuliers. — b) Si on admet la leçon du manuscrit A et la traduction de ROBINSON (supra 9, note), SPINOZA prolonge simplement le raisonnement de DESCARTES et l'applique par deux fois au delà du terme où ce dernier s'était arrêté : une première fois en ramenant les substances entendantes et étendues particulières à la pensée et à l'étendue infinies, une seconde fois, en réduisant ces deux dernières au rang de simples modes, relativement à la substance unique qui comprend tout.

(1) G. I, 29 ; Ap. 63.

(2) *Rép. aux septièmes objections*, A. T. VII, 519-520. Pour le texte de SPINOZA, voir plus haut p. 9, note, la traduction de ROBINSON qui ne modifie pas la partie de l'argumentation que nous commentons ici.

connaissance de DESCARTES concernant non seulement les thèses générales mais aussi la méthode de son devancier.

Or il importe de souligner que, selon la remarque très judicieuse de DELBOS, loin de voir en lui « un allié possible », il le traite, dans cette première rencontre, « en ennemi » (1). Si l'on ne peut adopter en effet l'opinion de quelques interprètes (2) qui font de la Concupiscence l'avocat du cartésianisme puisque celle-ci combat aussi bien DESCARTES que SPINOZA et critique le théisme en même temps que le panthéisme, il est non moins certain que, pour conclure à une multiplicité essentielle et définitive, elle invoque la distinction radicale établie par l'auteur des *Méditations* entre l'étendue et la pensée.

Que deux choses conçues par nous clairement et distinctement l'une sans l'autre soient effectivement distinctes dans leur essence et dans leur existence, — que la substance devienne comme « une fonction de l'attribut » (3) puisqu'elle n'est en somme que son attribut principal posé en soi, — et qu'ainsi, en vertu du premier principe que nous venons d'énoncer, à des attributs différents correspondent des substances également différentes, — autant de thèses cartésiennes qui devaient paraître à SPINOZA particulièrement dangereuses puisqu'elles semblaient rendre impossible l'unité de l'Univers. L'auteur de l'*Éthique* a toujours admis, en effet, et cela manifestement dès le *premier dialogue* dont les thèses sont reprises dans le chapitre II de la première partie du *Court Traité* (4), qu'une position en soi constituerait entre les

(1) *Le Spinozisme*, p. 17. — Cf. KUNO FISCHER, *Op. cit.*, p. 234-246 et 258.

(2) CHR. SIGWART, *Benedict de Spinoza's kurzer Tractat*, Prolegomena, XLIII. — Cf. DUNIN BORKOWSKI, *Spinozas Korte Verhandeling*, p. 128-129; ce commentateur prête d'ailleurs inexactement cette thèse à Kuno Fischer qui, au contraire, la combat chez Sigwart. (Voir *op. cit.*, p. 246)

(3) BRUNSCHVIG, *Spinoza et ses contemporains*, p. 254.

(4) § 9, G. I, 21; Ap. 52: « En outre, ce qui est créé n'est en aucune façon sorti du Néant, mais doit nécessairement être créé par un être existant; mais que de ce dernier quelque chose ait pu sortir et qu'il

êtres et, en particulier, entre le Créateur et sa créature une barrière infranchissable, qu'elle serait également pour chacun le principe d'une irréductible limitation (1). Aucune communication entre Dieu et l'homme ne serait plus désormais possible ; le *je* cartésien deviendrait un absolu dont toute vie spirituelle devrait dépendre sans qu'on puisse remonter plus haut ; l'esprit humain serait réellement le sujet ultime de ses pensées et des sentiments corrélatifs, — et l'amour, émanant ainsi d'un être fini, ne pourrait dépasser non plus dans son objet les limites de cet être fini, tandis que, de son côté, le Créateur, désormais privé de tout ce qu'il a produit et qui est devenu extérieur à son être, apparaîtrait comme ne répondant plus à sa propre essence (2). Ces conséquences, par lesquelles

ne possède pas moins ce quelque chose après qu'il est sorti de lui, nous ne pouvons le concevoir avec notre entendement. »

(1) DUNN BORKOWSKI, *Der erste Anhang zu de Spinozas kurzer Abhandlung*, dans *Chronicon Spinozanum*, I, 1921, p. 65-66. — Voir également DELBOS, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza*, p. 214 : « L'Être serait infécond s'il se répétait en de vaines images, s'il agissait simplement comme modèle, et il se limiterait si ces images prenaient quelque consistance et lui dérobaient une partie de son être sous sa forme propre. L'Être qui se réalise ne se reproduit pas ; il produit. »

(2) Telle est la doctrine du chapitre II du *Court Traité*. CAMERER (*loc. cit.*) interprète de la même façon celle du *premier dialogue*, mais, en réalité, cette dernière est plus complexe. Au lieu d'affirmer simplement que, dans le théisme créationniste, le Créateur est nécessairement limité par sa créature parce qu'il est privé de toutes les qualités qu'il lui a données, SPINOZA fait développer par la Concupiscence le dilemme suivant : si l'on admet un être parfait au delà et en dehors des substances entendante et étendue que nous voyons dans la Nature, ou cet être en sera le créateur ou il ne le sera pas. S'il en est le créateur, il sera privé de tous les attributs qui leur appartiennent et qu'il leur aura donnés ; il se sera donc limité lui-même ; — s'il n'en est pas le créateur, il ne pourra pas être considéré comme parfait car il ne sera ni tout-puissant ni omniscient, n'ayant créé que lui-même et ne connaissant que lui-même au lieu d'avoir créé et de connaître aussi les autres substances. — A propos de cette argumentation, il y a lieu de remarquer que l'objection d'après laquelle l'infini exclut nécessairement tout fini avait déjà été faite à DESCARTES (*Secondes objections*, A. T. VIII, 125), mais il serait exagéré sans doute d'y voir, soit dans le fond, soit dans la forme, la source des thèses exposées par la Concupiscence. On ne trouve, d'ailleurs, nulle part, chez SPINOZA, une allusion à la réponse de DESCARTES, et ce silence s'explique facilement :

le cartésianisme se condamne lui-même, SPINOZA croit pouvoir les éviter par sa théorie de la causalité immanente. Mais les principes du rationalisme cartésien tels que nous les avons formulés plus haut conduiront-ils en dernière analyse à des conclusions favorables à cette théorie ou incompatibles avec elle? La substance entendante et la substance étendue devront-elles être traitées comme des en soi définitifs parce que conçues clairement et distinctement l'une sans l'autre, — ou être, au contraire, réduites au rang de simples modes d'une substance unique parce qu'elles ne sont pas conçues comme subsistant par soi? SPINOZA paraît hésiter à adopter la norme de l'idée claire et distincte avant d'avoir aperçu nettement la conception

DESCARTES, en répliquant à ses contradicteurs (*Rép. aux secondes objections*, A. T. VII, 141-142) s'installe d'abord dans notre moi, dans un principe fini de pensée et d'action, puis il montre que l'on peut admettre à côté de ce moi une autre pensée ou une autre puissance croissant à l'infini sans que les nôtres soient supprimées ni limitées. Mais, pour SPINOZA, la question se présente sous un aspect différent : il s'agit de savoir, non pas si nous sommes éliminés par cet infini, mais si la conception n'en est pas contradictoire alors qu'on a déjà admis quelque chose qui, existant en soi, ne sera pas englobé par lui. Les deux théories s'opposent ainsi dès l'origine : une hypothèse qui, pour DESCARTES, n'implique aucune difficulté, est pour SPINOZA impossible, mais comme nous avons à faire ici à des postulats fondamentaux, aucune discussion qui tendrait à justifier ou à infirmer l'un ou l'autre en remontant à des principes plus fondamentaux encore ne saurait aboutir. — Ajoutons enfin que, d'après *l'entretien avec BURMAN* (A. T. V, 161), la thèse selon laquelle deux esprits, dont l'un est infini, ne s'excluent pas l'un l'autre n'est pas applicable au cas où ces deux esprits seraient infinis et qu'il ne saurait, par conséquent, exister plusieurs dieux. Toutefois, pour aboutir à cette conclusion, DESCARTES ne s'appuie pas sur l'idée de limitation mais bien plutôt sur celle de pluralité; la pluralité est, en effet, incompatible avec la perfection et l'admission de plusieurs dieux équivaldrait au rejet de l'existence de Dieu puisqu'il n'y aurait plus alors d'être suprême : « Non possumus duos aut plures ejusmodi Deos intelligere. — [O]. Sed cur non, cum tamen Dii erunt? — R. Imo Dii non erunt, cum Deus tale quid dicat quod omnes omnino perfectiones in se comprehendit. — [O]. Sed hoc verum est de Deo specificative, ut ita dicam, sumto, non vero individualiter, cum unus non excluderet ita alium; ut una mens habet omnes perfectiones mentis, et tamen non excludit aliam mentem. — R. Sed alia ratio est; mens enim non dicit omnes omnino perfectiones, ut Deus; et ideo illae solum in uno esse possunt. Si enim essent plures, non esset Deus, quia non essent summi, estque contradictio.

de l'Univers qu'elle devait logiquement lui imposer. Hostile aux thèses doctrinales de DESCARTES, il est défiant et prend une attitude expectante à l'égard de la méthode, et nous pouvons le constater par le fait que la Raison, tout en utilisant cette méthode contre la Concupiscence, lui en laisse cependant la responsabilité.

Après avoir ainsi examiné les marques d'influence cartésienne que nous trouvons dans le *premier dialogue*, il nous faut maintenant étudier plus directement la doctrine qui y est exposée ; cette étude nous permettra de préciser les points sur lesquels le spinozisme devait naturellement chercher à utiliser le cartésianisme, soit dans son esprit, soit dans sa technique ; mais elle nous fournira également le moyen de limiter l'importance de certaines analogies entre les deux systèmes et de ne pas les interpréter comme une preuve de filiation historique quand elles trouvent une explication suffisante dans les conceptions les plus primitives et les plus essentielles de l'auteur de l'*Ethique*.

Au premier abord, nous paraissions avoir à faire ici à des idées encore indécises et maladroitement exprimées, à un esprit en possession, il est vrai, de ses directives fondamentales, mais dépourvu de méthode. Ce qui frappe, en effet, le lecteur c'est qu'il n'y a dans tout le dialogue qu'une seule démonstration, et une démonstration d'une ligne, pour prouver l'infinité de la Nature ; le reste consiste en affirmations : « Je vois, frère, que mon être et ma perfection dépendent entièrement de ta perfection », dit l'Amour à l'Entendement. — « Je ne considère... la Nature que comme infinie dans sa totalité », déclare celui-ci à son tour. — « Ce que tu dis, ô Concupiscence, qu'il y a des substances distinctes, cela, je te le dis, est faux », telles sont les paroles de la Raison. Nous voyons, d'autre part, intervenir successivement les concepts de Nature, de Substance et de Dieu, ceux d'infinité, de totalité et de causalité, sans que les relations respectives de ces

différents concepts soient déterminées en elles-mêmes et justifiées ; les textes ne précisent pas toujours s'il s'agit d'identification ou de subordination ; ils n'indiquent pas nettement le sens de la progression logique qui conduit d'un terme à l'autre, ils les rapprochent ou les assimilent sans preuve et même parfois sans explication.

C'est ainsi que, dès le début, l'unité, l'éternité, l'infinité et la toute-puissance sont attribuées à la Nature sans que nous obtenions la moindre lumière sur le mode de liaison qui existe entre ces différentes qualités et sur le droit que nous possédons de procéder à cette attribution ; seule l'infinité reçoit un commencement de preuve (1), et cette preuve semble bien insuffisante puisqu'elle repose uniquement sur l'impossibilité d'admettre le Néant comme principe de limitation externe mais ne nous fournit aucune raison positive qui nous permettrait d'apercevoir dans la Nature elle-même le principe de son infinité. Plus loin, quand il s'agira de répondre aux objections de la Concupiscence et quand la Raison aura réduit les attributs étendue et pensée au rang de modes d'une substance unique qui leur sert de soutien, cette substance et ses modes seront déclarés former « une Unité en dehors de laquelle on ne peut se représenter aucune chose », mais la manière dont ces deux notions de « soutien » et « d'unité » s'appellent l'une l'autre ou sont même simplement conciliables ne nous est pas tout d'abord exposée et nous devons, pour être éclairés sur ce point, attendre une dernière réplique de la Raison à de nouvelles objections de la Concupiscence.

Cette inexpérience dans l'argumentation n'est cependant qu'apparente : en réalité l'Amour pose le problème

(1) « Si nous voulons limiter la Nature, nous devons, ce qui est absurde, la limiter par un néant, et cela sous les attributs suivants, savoir : qu'il est un, éternel, par lui-même, infini... » (G. I, 28 ; Ap. 61, texte et note). Voir la discussion relative à ce texte dans G. I. 455-457).

en définissant les conditions de sa propre perfection (conception par l'entendement d'un être souverainement parfait, que rien ne puisse limiter et dans lequel l'amour soit lui-même compris) ; — l'Entendement et la Raison fournissent de ce problème, chacun à leur manière, une même solution, la seule qui soit possible, mais sans prouver cette possibilité et même sans indiquer le comment de sa réalisation, cette solution consistant, ainsi que nous venons de le voir, à poser l'unité, l'éternité, l'infinité et la toute-puissance de la Nature, puis, après une première série d'objections développées par la Concupiscence, à faire de cette Nature à la fois le soutien et la totalité de ce qui existe. Or, dans cette suite de démarches, l'indétermination de la thèse, l'aspect arbitraire du groupement de concepts dans lequel elle paraît consister, l'incompatibilité que ces concepts semblent d'abord présenter, soit entre eux, soit avec les faits, ne doivent pas être envisagés comme les signes d'une possession incomplète que SPINOZA aurait de sa propre pensée, mais comme des moyens destinés à provoquer les critiques de la Concupiscence et à permettre à celle-ci de mieux mettre en lumière le caractère inconciliable que les qualités prêtées ainsi à la Nature auraient dans tout autre système que dans celui de la causalité immanente. — L'introduction de ce dernier système a été réservée pour le moment où la situation semblait définitivement désespérée; il apparaît alors comme la clef d'une énigme dont on ne nous aurait fourni jusqu'à présent qu'une succession de formules provisoires destinées à la fois à nous rapprocher du but et à nous donner l'impression de nous en écarter ; avec son intervention tout s'éclaire, car il nous permet de saisir dans une intuition unique, dont on pourrait dire véritablement qu'elle relève de ce que SPINOZA appellera la connaissance du troisième genre, non seulement la compatibilité mais encore la relation nécessaire de concepts qui, confrontés simplement entre eux ou avec

une expérience mal interprétée, s'étaient montrés réfractaires à tout rapprochement et à toute liaison (1).

Si nous considérons maintenant cette notion de causalité immanente qui oriente ainsi tout le développement et qui en fournit le principe moteur, nous voyons qu'elle ne trouve pas dans le *premier dialogue* une traduction conceptuelle qui permette d'en exprimer exactement la nature. SPINOZA nous donne comme exemple d'une telle causalité celle de l'entendement à l'égard des idées (2), mais cet exemple ne nous éclaire pas d'une manière satisfaisante ; deux questions restent, en effet, irrésolues : nous apprenons bien que la substance pose ses modes en elle-même, mais nous ne savons pas avec netteté quel rapport elle entretient avec eux, ni en tant qu'elle les produit, ni en tant qu'elle en est affectée.

De ces deux problèmes le second paraît ne jamais avoir été explicitement examiné par SPINOZA ; ses analyses relatives à la nature du tout que la substance forme avec ses effets, ses remarques sur l'impropriété du terme de « passivité » appliqué à une substance qui s'affecterait elle-même (3) et enfin les textes concernant les rapports de l'essence et de l'existence ne sauraient être considérés comme fournissant une réponse à la question. Mais il n'en est pas de même de l'autre problème : ce qui faisait ici défaut à la pensée spinoziste telle qu'elle se manifeste dans le *premier dialogue*, c'était une conception précise de l'intériorité, car une immanence définie uniquement par le fait pour la substance de poser ses effets en elle-même ne permettait de rien déterminer à ce sujet ; l'en-

(1) Nous examinons plus loin la méthode suivie ici par SPINOZA, en tant que cette méthode constitue un procédé de régression analytique.

(2) L'exemple de l'entendement pour illustrer la causalité immanente est donné par HEEREBOORD (voir ROBINSON, *Kommentar*, I, p. 100). Sur l'attitude de la scolastique à l'égard de ce mode de causalité, consulter DUNIN BORKOWSKI, *Der junge de Spinoza*, p. 349-351.

(3) Sur cette question de l'affectation de la substance par elle-même, voir CAMERER, *Spinoza und Schleiermacher*, p. 35.

tendement, par exemple, pouvait être très bien envisagé comme une cause productrice hétérogène à ses produits et se comportant par conséquent à leur égard comme une cause transitive ; si même on admettait entre ses idées et lui une continuité interne, celle-ci ne présentait pas nécessairement un caractère intelligible ; elle risquait d'être considérée comme une sorte de tension ou d'influx spirituel et de ne pouvoir s'exprimer que dans les termes indécis et imaginatifs d'un vague naturalisme. Or SPINOZA va précisément trouver chez DESCARTES, dans la relation des concepts de mode et de substance, le cadre formel qui lui faisait défaut. Nous disons bien le cadre formel car, sur le fond même de la question, le cartésianisme ne pouvait fournir à SPINOZA une solution doctrinale : DESCARTES avait en effet confondu le moi déterminant et le moi déterminable, le moi affectant et le moi affecté, dans sa théorie du cogito, et il faudra attendre le kantisme pour aboutir à une dissociation des deux termes ; d'autre part, quand il ne s'agit plus spécialement du cogito, mais, d'une manière générale, de la nature du lien qui unit le mode à la substance, la pensée de DESCARTES reste tout à fait incertaine, l'implicance analytique unilatérale de la notion de la substance par celle du mode répondant en réalité à des relations effectives très différentes et la substance apparaissant, selon les cas, comme passive à l'égard de ses modes, comme les produisant à la manière d'une cause efficiente ou enfin comme n'ayant avec eux aucun rapport définissable en termes intelligibles (1). SPINOZA

(1) On pourra en juger par les quelques textes suivants : lettre au père Mesland, du 2 mai 1644, A. T. IV, n° CCCXLVII, p. 113-114 ; — lettre à Arnauld, du 29 juillet 1648, A. T. V., n° DXXXV, p. 221 ; — *Notae in programma quoddam*, A. T. VIII (2), 349. — Il résulte des différents passages considérés qu'une substance peut se comporter à la fois comme une activité et comme une passivité, non pas simplement en ce sens qu'elle poserait en elle ses propres effets, mais aussi en cet autre très différent qu'elle posséderait à la fois des facultés actives et passives ; c'est le cas, par exemple, pour l'âme pourvue d'entendement et de volonté (en négligeant d'ailleurs ici les fluctuations

adoptera donc la relation des concepts de substance et de mode telle que DESCARTES l'avait formulée, mais, au lieu de la laisser indéterminée, comme son prédécesseur, dans sa signification ontologique, il l'utilisera comme traduction et en même temps comme révélation de la causalité immanente ; il importe d'ailleurs de compléter le mot traduction par celui de révélation, car il ne s'agit pas ici d'un simple instrument technique d'expression, et l'intériorité des concepts est réellement le corrélatif dans le domaine de la pensée de l'intériorité des existences correspondantes (1).

Mais, pour entrer dans le cadre de la relation cartésienne de substance à mode, il fallait que la causalité immanente subît une transformation ou plus exactement reçût une précision ontologique. La relation en question était, en effet, une relation d'intériorité entre notions et à ces notions devaient correspondre des essences ; l'utilisation de l'ordre rationnel ne sera possible que si, dans le domaine de l'être, le rapport est lui-même un rapport entre essences. Il faudra donc que la cause devienne essence, c'est-à-dire qu'il y ait en elle identification de l'essence et de la puissance, — et le spinozisme sera par là conduit à emprunter la notion cartésienne de l'attribut principal, mais en la transformant. L'attribut conservera le caractère qu'il avait chez DESCARTES d'être ce qui rend

de la théorie cartésienne relativement à la passivité et à l'activité de l'entendement). Or ces facultés sont elles-mêmes des modes relativement à la substance ou à son attribut principal, et, sur leur rapport avec cette substance ou avec cet attribut, DESCARTES ne nous fournit aucun renseignement. SPINOZA met en lumière ces difficultés dans la deuxième partie du *Court Traité*, Chap. XVI, § 3, note 2 (G. I, 81-82 ; Ap. 146-148).

(1) La combinaison des formules cartésiennes avec celles du premier dialogue sera réalisée dès le Chap. XXVI de la 2^e partie du *Court Traité*, § 7 (G. I, 110 ; Ap. 192) : « La cause la plus libre et la plus conforme à Dieu est l'immanente. Car de cette cause l'effet produit dépend de telle sorte qu'il ne peut sans elle exister ni être conçu et qu'il n'est soumis à aucune autre cause ; à quoi s'ajoute qu'il lui est uni de façon à faire un tout avec elle. »

la substance intelligible et d'être impliqué nécessairement par le mode, — il acquerra simplement une qualité nouvelle qui ne devra en aucun cas lui être refusée, celle d'être en même temps une cause ; il ne pourra pas être seulement un en soi ou constituer la nature d'un sujet qui serait seulement posé en soi ; il devra être le par quoi les modes correspondants se réalisent et le principe interne qui en justifie l'existence. Ainsi nous paraît s'éclaircir le problème général de la conception spinoziste de l'attribut qui a été si discuté, et VICTOR DELBOS nous semble avoir sur ce point exprimé exactement la doctrine quand, après avoir examiné à deux reprises (1) l'interprétation idéaliste d'ERDMANN et l'interprétation dynamiste de KUNO FISCHER, il rejette la première comme incompatible avec le réalisme de l'auteur de l'Éthique et la seconde comme négligeant dans l'attribut l'essence au profit de la puissance. Ces deux caractères appartiennent indivisiblement à l'attribut et celui-ci doit être considéré, dans le spinozisme, comme étant *essentia actuosa* (2).

Nous venons de montrer comment la théorie de la causalité immanente telle qu'elle est représentée dans le *premier dialogue* devait trouver dans le cartésianisme un moyen d'expression lui permettant de se traduire sur le plan du Verbe et comment ce moyen devait à son tour réagir sur elle en conduisant à lui conférer une spécification ontologique, le cartésianisme fournissant encore ici l'instrument de spécification grâce à la théorie de l'attribut principal, d'ailleurs transformée pour remplir ce nouveau rôle. Si nous examinons maintenant la doctrine en elle-même, nous verrons qu'elle entraîne ou implique une

(1) *La doctrine spinoziste des attributs de Dieu*, dans *Année Philosophique*, 1912, p. 14. — *Le Spinozisme*, p. 50.

(2) *Eth.*, II, Prop. III, Scolie (G. II, 87). On pourrait aussi dire *essentia affirmativa*, mais SPINOZA emploie cette expression pour désigner l'essence objective plutôt que l'essence formelle (*De intellectus emendatione*, G. II, 34 et 36).

conception générale de l'être qu'on pourrait résumer de la manière suivante : toute existence recèle une dualité, une dimension en profondeur, une réciprocité de deux termes, une existence apportante et une existence apportée, un naturant et un nature (1), selon la formule que nous rencontrerons successivement dans le *Court Traité* et dans l'*Ethique*. Aucune existence, aucune nature, ne saurait être considérée comme un simple donné, comme une réalité ultime, comme une chose à la manière de l'être éléatique, de la substance mégarique, de la matière des matérialistes, devant laquelle il faudrait s'arrêter et qui n'exclurait le devenir et le néant que par sa seule présence. Adopter l'attitude contraire, qu'il s'agisse d'un monisme ou d'un pluralisme, c'est transformer en absolu ce qui n'est qu'un réalisé et supprimer le réalisant au profit de l'inerte. Si nous voulions faire saisir par une analogie empruntée à des doctrines plus modernes quelle est ici la conception de SPINOZA, nous dirions qu'il s'oppose à ce qu'on traite comme un en soi définitif dans le domaine de l'Univers ce qui n'est qu'un produit, une manifestation de l'action déterminante, exactement comme KANT nous met en garde contre le vitium subreptionis qui consiste à prendre l'objet pour une chose en soi et à oublier que cet objet ne peut tenir son existence et sa nature que de l'activité du sujet constructeur. Mais, en même temps qu'il rejette les théories qui définissent l'être en termes d'inertie et de donné, le spinozisme n'admet pas davantage la solution qui rattacherait ce donné à une cause étrangère introduite pour en fournir la justification ; il repousse donc l'appel à un Dieu transcendant ; la justification de l'existence doit être interne et non externe ; c'est de l'in-

(1) Sur l'origine de ces termes, employés d'ailleurs par SPINOZA dans un sens entièrement nouveau, voir ROBINSON, *Kommentar*, I, p. 217-218, HUAN, *Le Dieu de Spinoza*, p. 238 (note 2), LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 1928, tome II, p. 508. — Nous indiquons plus loin les difficultés du système relativement au point précis où doit être établie la coupure entre le naturant et le nature.

rièreur que le donné, le réalisé, doit être fondé ; autrement dit, il y a dans chaque portion de l'existence réalisée une puissance corrélatrice, une portion correspondante d'existence réalisante, les deux termes réciproques ne pouvant d'ailleurs être isolés que par abstraction des deux ensembles, Nature naturante ou Dieu, Nature naturée ou Univers, dont ils font partie ; il y a donc réciprocité, équivalence, entre le réalisé et le pouvoir de réalisation ; cette équivalence, on la retrouve constamment affirmée à travers toutes les œuvres de SPINOZA ; à sa limite supérieure, qui est d'ailleurs seule réelle, elle n'est autre que celle de la toute-puissance et de l'infinité, de l'unité ou totalité réalisante et de l'unité ou totalité réalisée (1).

Mais, s'il s'oppose au théisme en général et au cartésianisme en particulier dans cette question de la causalité transcendante, le spinozisme doit, au contraire, rencontrer le cartésianisme au moment précis où DESCARTES s'est aperçu qu'il fallait modifier cette conception de la causalité, — et ce moment s'est présenté pour lui exactement quand il s'est agi de Dieu lui-même. Si on ne veut pas, en effet, être engagé dans une régression à l'infini et si on ne veut pas non plus s'arrêter à une ascétisme négative qui frapperait de caducité le principe de causalité puisqu'on admettrait une exception à son universelle applicabilité (2), il faut bien considérer que Dieu agit comme une

(1) C'est ainsi que s'éclaire facilement la conception de la Nature qui nous est exposée au début du *premier dialogue*. JULES LAGNEAU, critiquant SIGWART, (*Quelques notes sur Spinoza*. Revue de Mét. et de Morale, 1895, p. 384) déclare que SPINOZA ne part pas ici de la Nature perçue, sensible, de la Nature au sens vulgaire, mais de la réalité, de l'être. Cette observation est très exacte dans sa partie négative, mais elle appelle des réserves dans sa partie positive, d'autant plus que l'auteur rapproche précisément le spinozisme de l'éléatisme. L'être dont il s'agit est à la fois le Naturant et le Nature, l'unité constituante et la totalité constituée, la toute-puissance et l'infinité, ce qui fait encore ici défaut à SPINOZA, c'est l'instrument qui lui permettra de caractériser le Naturant comme essence.

(2) *Rép. aux premières objections*, A. T. VII, 108-109. — *Rép. aux quatrième objections*, A. T. VII, 238 : « Atqui considerationem causae efficientis esse primum et præcipuum medium, ne dicam unicum,

cause à l'égard de lui-même et qu'il réunit en lui, pour ainsi dire, le causant et le causé ; — au sein de la divinité, par conséquent, la causalité devient immanente, et, si le terme n'est pas employé par DESCARTES, il n'en correspond pas moins à sa pensée (1). En somme, le spinozisme et le cartésianisme diffèrent de la manière suivante : dans le second de ces systèmes, il y a deux plans de réalisation : Dieu se réalise, puis il réalise l'Univers, et il n'y a pas homogénéité entre les deux espèces de causalité qui pré-

quod habeamus ad existentiam Dei probandam puto omnibus esse manifestum. Illud autem accurate persequi non possumus, nisi licentiam demus animo nostro in rerum omnium, etiam ipsius Dei, causas efficientes inquirendi : quo enim jure Deum inde exciperemus, priusquam illum existere sit probatum ? » — D°, 244-245 : « Quomodo enim ii qui Deum nondum norunt, in causam aliarum rerum efficientem inquirerent, ut hoc pacto ad Dei cognitionem devenirent, nisi putarent cujusque rei causam efficientem posse inquire ? Et quomodo tandem in Deo ut causa prima finem quaerendi facerent, si putarent cujusque rei causam ab ea re diversam esse quaerendam ? »

(1) Tout au moins quand il s'agit de sa réponse à CATERUS, car les objections d'ARNAULD le forcent à formuler des précisions qui, parfois, ressemblent fort à des rectifications. Ces objections concernant particulièrement le dualisme que la notion de *causa sui* introduirait en Dieu, DESCARTES se défend en répondant à son contradicteur qu'il n'a jamais nommé Dieu « l'effet de soi-même » (A. T. VII, 242) ; cependant il est manifeste que, en recourant, pour faire comprendre sa pensée, à la notion aristotélicienne de « cause formelle » il n'abandonne pas ce qu'il y a de plus essentiel dans sa thèse, car la cause formelle est bien une sorte de cause immanente (Cf. ROBIN, *La pensée grecque*, p. 341-342) ; et, à quel point elle peut se rapprocher d'un naturant se réalisant en nature, on s'en rendra compte par ce texte de SUAREZ (*Met. disp.* 16, sect. I, § 3 et 4) cité par M. GILSON dans son *Index scolastico-cartésien*, p. 3 : « Denique haec accidentia sunt causae suorum propriorum effectuum et non extrinsecae sed intrinsecae, quia per se intrinsece constituunt suos effectus. Unde fieri non potest per divinam potentiam, ut tales effectus fiant sine talibus causis, ut album, verbi gratia, sine albedine. Cum ergo constet haec accidentia non esse causas materiales, necesse est ut sint causae formales ; nullum enim est aliud genus causae intrinsecae praeter haec duo. » — Voir également SAINT THOMAS, *De veritate catholicae fidei contra gentiles*, Livre I, Chap. XXI : Dieu est son essence parce que l'essence se comporte comme une cause à l'égard de la chose quand elle n'est pas la chose même, de telle sorte que, si Dieu n'était pas son essence, il aurait une cause : « Praeterea, essentia rei vel est res ipsa, vel se habet ad ipsam, aliquo modo, ut causa, quum res per suam essentiam speciem sortiatur. Sed nullo modo potest esse aliquid causa Dei, quum sit primum ens, ut ostensum est. Deus igitur est sua essentia. »

sident à ces deux manifestations subordonnées, puisque l'une est immanente et l'autre transcendante ; — dans le spinozisme, il n'y a pas une autoposition indépendante de Dieu qui différerait de la position de l'Univers et Dieu n'est plus en somme que l'Univers se posant lui-même (1).

Jamais l'auteur de l'*Éthique* n'a renoncé à cette théorie de la causalité immanente que l'on retrouve affirmée jusque dans ses dernières lettres (2), mais le fait qu'elle constituait déjà la thèse essentielle et presque exclusive du système sous sa forme primitive nous paraît particulièrement important quand il s'agit d'interpréter l'expression *causa sui* employée par SPINOZA dans ses diverses œuvres (3) et de fixer sur ce point ses relations historiques avec le cartésianisme.

(1) Encore certains commentateurs inclinent-ils vers le maintien, même dans le spinozisme, de deux plans différents de réalisation. Cf. LÉON, *Op. cit.*, p. 158 et, plus nettement, p. 183.

(2) Ep. LXXXIII à Oldenbourg (fin 1675), G. IV, 307 : « Deum enim rerum omnium causam immanentem, ut aiunt, non vero transeuntem statuo. »

(3) *Court Traité*, Première partie, Chap. I, § 10, G. I, 18 ; Ap., p. 48 : « Dieu cependant, la cause première de toutes choses et aussi la cause de soi-même, se fait connaître lui-même par lui-même. » — *Appendice au Court traité*, I, Axiome 6 : « Ce qui est cause de soi ne peut s'être limité soi-même ». (G. I, 114 ; Ap. 187). — D°, Prop. III, Démonstration : « Aucune substance n'a pour cause une autre substance, et, par suite, si elle existe, ou bien elle est un attribut de Dieu, ou elle a été, en dehors de Dieu, cause d'elle-même. » (G. I, 115 ; Ap. 198). — *De intellectus emendatione* : « Scilicet si res sit in se sive, ut vulgo dicitur, causa sui, tum per solam suam essentiam debebit intelligi. » (G. II, 34). — *Eth.* I, Def. I : « Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam, sive id, cujus natura non potest concipi, nisi existens ». (G. II, 45). — D°, Prop. VII, Demonstratio : « Substantia non potest produci ab alio : erit itaque causa sui, id est (per Def. I) ipsius essentia involvit necessario existentiam, sive ad ejus naturam pertinet existere ». (G. II, 49). — D° Prop. XII, Demonstratio : « Partes enim, in quas substantia, sic concepta, divideretur vel naturam substantiae retinebunt, vel non. Si primum, tum unaquaque pars debebit esse infinita, et (per Prop. 6) causa sui... » (G. II, 55). — D° Prop. XXIV, Demonstratio : « Patet ex Definitione I. Id enim, cujus natura (in se scilicet considerata) involvit existentiam, causa est sui, et ex sola suae naturae necessitate existit ». (G. II, 67). — D° Prop. XXV, Scolie : « Haec propositio clarius sequitur ex propositione 16. Ex ea enim sequitur, quod ex data natura divina, tam rerum essentia, quam existentia debeat necessario concludi ; et, ut verbo dicam, eo sensu, quo Deus

On s'accorde généralement à admettre que ce terme doit être entendu dans un sens positif ; on oppose ainsi le spinozisme à la scolastique qui refusait de l'admettre comme contradictoire (1) ou ne lui donnait qu'une signification négative (2), et l'on attribue l'origine de ce nouvel usage à l'influence de DESCARTES qui en avait longuement défendu la légitimité dans ses *réponses aux premières et aux quatrièmes objections* (3). Mais, sur ce premier point, les avis ne sont pas absolument unanimes ; certains interprètes remarquent que les textes ne sont pas décisifs parce que non concordants ; ils font également observer

dicitur causa sui, etiam omnium rerum causa dicendus est... » (G. II, 68). — D° Prop. XXXIV, Demonstratio : « Ex sola enim necessitate Dei essentiae sequitur, Deum esse causam sui (per Prop. XI), et (per Prop. XVI ejusque Coroll.) omnium rerum. Ergo potentia Dei, quae ipse, et omnia sunt, et agunt, est ipsa ipsius essentia. » (G. II, 76-77). — D° IV, Préface : « Ratio igitur, seu causa, cur Deus, seu Natura agit, et cur existit, una, eademque est. » (G. II, 206). — D° V, Prop. XXXV, Demonstratio : « Deus est absolute infinitus (per Defin. 6, p. 1), hoc est (per Defin. 6, p. 2), Dei natura gaudet infinita perfectione, idque (per Prop. 3, p. 2) concomitante idea sui, hoc est (per Prop. 11 et Defin. 1, p. 1), idea suae causae... » (G. II, 302). — Cf. Ep. LX à Tschirnhaus (début de 1675). Après avoir dit qu'il faut définir la circonférence par sa cause génératrice, SPINOZA continue ainsi : « Sic quoque cum Deum definio esse Ens summe perfectum, cumque ea definitio non exprimat causam efficientem, (intelligo enim causam efficientem tam internam, quam externam) non potero inde omnes Dei proprietates expromere ; at quidem cum definio Deum esse Ens, etc... Vide Definit. VI. Part. I. Ethices. » (G. IV, 271).

(1) SAINT THOMAS, *op. cit.*, Livre I, Chap. XVIII : « Si igitur compositus esset Deus, haberet componentem ; non enim ipse se ipsum componere posset, quia nihil est causa sui ipsius ; esset enim prius seipso, quod est impossibile. », — D° Chap. XXII : « Si primo modo... sequitur quod aliquid sit sibi ipsi causa essendi. Hoc autem est impossibile, quia prius, secundum intellectum, est causam esse, quam effectum. Si ergo aliquid sibi ipsi esset causa essendi, intelligeretur esse antequam haberet esse : quod est impossibile nisi intelligatur quod aliquid sit sibi causa essendi secundum esse accidentale, quod esse est secundum quid... »

(2) SUAREZ, *Met. disp.* 28, sect. I, § 6-7 cité par M. GILSON, *Index scolastico-cartésien*, p. 108-109.

(3) DELBOS, *Le Spinozisme*, p. 28-29 ; — ROBINSON, *Kommentar I*, p. 58-61 ; — BRUNSCHVIG, *Spinoza et ses contemporains*, p. 289 ; — article *Spinoza*, dans la grande Encyclopédie, p. 392-393 ; — *Le Progrès de la Conscience dans la philosophie occidentale*, tome I, p. 169-170 ; — GILSON, *René Descartes, Discours de la Méthode, texte et commentaire*, p. 326-327, 332-333, 338-339, 351.

que la définition de la *causa sui* par laquelle s'ouvre l'*Ethique* ne répond pas exactement à ce que la formule laisserait supposer (1). Il nous semble, d'autre part, que, même si on traduit l'expression dans un sens positif, on ne peut fixer avec précision la nature de cette positivité et délimiter rigoureusement ce qui est ici d'inspiration cartésienne qu'après avoir examiné de quelle manière la théorie de la causalité immanente devait logiquement amener SPINOZA à considérer Dieu ou la Nature comme *causa sui*.

Or, à la lumière de cette théorie, nous voyons immédiatement que le terme en question ne pouvait avoir une signification univoque et devait au contraire recevoir une double acception. Il est certain, en effet, que l'on peut et que l'on doit se demander de Dieu pourquoi il est (dans le sens de : par quelle cause), mais il s'agit alors de Dieu envisagé comme naturé, comme réalisé ; on ne saurait, au contraire, se demander dans le même sens le pourquoi du Dieu réalisant, du Dieu naturant, sous peine d'être engagé dans une régression à l'infini (2) ; il faudra donc bien en arriver à une aséité négative puisqu'il est impossible de concevoir au delà de la puissance posante et première une autre puissance qui serait encore nécessaire pour la poser ; ce n'est donc, en toute rigueur, que dans les rapports du Naturant et du Naturé que l'on pourra parler sans restriction de *causa sui* ; la Nature constituera, à ce point de vue, une sorte de sphère qui se ferme sur elle-même ; elle apparaîtra comme une réciprocité totale qui épuise l'être (donnant et donné) et en dehors de laquelle il n'y a rien ; elle sera le tout qui se justifie parce qu'il recèle intérieurement la puissance, principe de cette jus-

(1) DUNN BORKOWSKI, *Der junge de Spinoza*, p. 564, note 17. — HUAN, *op. cit.*, p. 50-62. — HÖFFDING, *Das erste Buch der Ethica*, dans *Chronicon Spinozanum*, tome II, 1922 ; p. 20-21. — POLLOCK, *Spinoza, his life and philosophy*, p. 160. — WOLFSON, *Spinoza on the simplicity of substance*, dans *Chronicon Spinozanum*, tome III, 1923, p. 154 et sq.

(2) *Court Traité*, première partie, Chap. II, § 10, G. I, 21 ; Ap., 52-58.

tification ; c'est la thèse exposée dans le *premier dialogue*. Mais, si l'on ne peut utiliser le terme de *causa sui* dans le sens d'une causalité par soi qu'en prenant en considération la totalité des choses où sont compris à la fois la cause et l'effet, si, au point de vue de la causalité efficiente, entendue au sens strict du mot, l'aséité du naturant est négative, cela n'implique nullement que cette aséité n'ait point par ailleurs une raison positive ; ce qui la caractérise, en effet, c'est qu'elle est une aséité de la puissance, une aséité de l'existence déterminante, non une aséité de l'existence déterminée, ou, ce qui d'ailleurs serait impossible, une aséité de l'existence tout court sans aucune précision ; elle a donc en somme son fondement dans la nature même du posant en tant que posant, et ce n'est pas, comme on peut le voir, sans motif, que l'essence du posant sera, sous ce rapport, envisagée comme une cause.

Reportons-nous maintenant à la discussion relative à la *causa sui* et au *per se* telle que nous la trouvons dans les *objections aux Méditations* et dans les *réponses* à ces objections (1). L'écart était considérable entre DESCARTES et CATERUS parce que celui-ci admettait la possibilité d'un par soi négatif d'une manière absolue, à la fois au point de vue interne et externe, c'est-à-dire d'une aséité qui serait indépendante, non seulement d'une cause productrice, mais encore d'une caractéristique intérieure appartenant à l'essence ; entre DESCARTES et ARNAULD cet écart est, au contraire, réduit au minimum, car, si ARNAULD s'oppose à ce qu'on entende *causa sui* dans le sens de « par soi comme par une cause », il n'accorde pas cependant que n'importe quoi puisse être par soi et il

(1) Voir PILLOX, *Critique du thésisme cartésien* (Année philosophique 1901, p. 116-129). — Même auteur : *Critique des attributs métaphysiques de Dieu : aséité ou existence nécessaire*, Année Philosophique, 1901, p. 51-55. — JEAN WAHL, *Le rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*, p. 15 et sq. -- HAMBLIN, *Le système de Descartes*, p. 214 et sq.

professe qu'il y a dans la nature divine une raison positive qui fait que Dieu n'a pas besoin de cause ; aussi déclare-t-il qu'il « convient en partie » avec DESCARTES et qu'il « conclut la même chose » que lui, quoique « par une voie tout à fait différente » (1). Sa thèse est en somme que la nécessité de la causalité n'est pas une nécessité universelle et que l'exigence d'une cause pour un être considéré est relative à son essence, de même que, inversement, c'est dans cette essence que l'on apercevra éventuellement qu'il n'a pas besoin de cause ; pour lui, l'appel à la causalité ne peut être que l'expression d'une contingence particulière, directement aperçue dans une réalité déterminée ; elle ne résulte pas d'un principe posé in abstracto et indépendamment des termes auxquels il doit s'appliquer ; c'est dans ma nature que je lis l'impossibilité pour moi d'être autrement que par une cause ; c'est dans la nature de Dieu que je lis également l'impossibilité contraire (2). ARNAULD développe ce dernier point à plusieurs reprises : « Dans l'idée d'un être infini, l'infinité de sa durée y est aussi contenue, c'est-à-dire qu'elle n'est point renfermée dans aucunes limites, et partant, qu'elle est indivisible, permanente et subsistante tout à la fois... d'où il est manifeste qu'on ne peut concevoir qu'un être infini existe, quand ce ne serait qu'un moment, qu'on ne conçoive en même temps qu'il a toujours été et qu'il sera éternellement... et partant, que c'est une chose superflue de demander pourquoi il persévère dans l'être... De même

(1) A. T. IX (1), 162.

(2) Dans cette discussion avec DESCARTES, c'est en somme ARNAULD qui est le plus fidèle à la règle du cartésianisme d'après laquelle les propositions universelles doivent être formées en partant des propositions particulières (*lettre à Clerselier, réponse aux instances de Gassendi*, A. T. IX (1), 205-206 ; — *Rép. aux secondes objections*, A. T. VII, 140-141), et plus encore à celle du spinozisme qui interdit de faire intervenir dans la démonstration des axiomes abstraits (infra, 157, note). Sur le maintien de l'intervention de principes généraux chez DESCARTES, voir PILLON, *La première preuve cartésienne de l'existence de Dieu et la critique de l'infini* (Année philosophique, 1890, p. 160 et sq.).

si quelqu'un demande pourquoi Dieu est, ou pourquoi il ne cesse point d'être, il ne faut point chercher en Dieu ni hors de Dieu de cause efficiente, ou quasi efficiente (car je ne dispute pas ici du nom, mais de la chose), mais il faut dire, pour toute raison, parce que telle est la nature de l'être souverainement parfait... Je réponds que, si on demande pourquoi Dieu existe, il ne faut pas répondre par la cause efficiente, mais seulement : parce qu'il est Dieu, c'est-à-dire un être infini. Que si on demande quelle est sa cause efficiente, il faut répondre qu'il n'en a pas besoin ; et enfin si on demande pourquoi il n'en a pas besoin, il faut répondre : parce qu'il est un être infini, duquel l'existence est son essence ; car il n'y a que les choses dans lesquelles il est permis de distinguer l'existence actuelle de l'essence, qui aient besoin de cause efficiente... » (1) Ainsi la thèse d'ARNAULD est très précise ; il rejette l'aséité positive si l'on entend par là que Dieu serait cause de lui-même au sens rigoureux du mot, mais il n'est pas moins hostile à l'admission d'une aséité négative qui serait susceptible d'appartenir à une réalité quelconque, matière ou Dieu indifféremment, placée à l'origine des choses en vertu du principe ἀνάγκη στήναι : il doit y avoir en Dieu une raison qui interdit de se poser à son sujet une question de causalité, et c'est ici que l'auteur des *quatrième objections* doit être considéré comme se rapprochant beaucoup de DESCARTES, car cette raison n'est pas évidemment une raison purement logique ; elle est bien une sorte de cause (2) puisqu'elle consiste dans la nature même de la chose, et on pourrait,

(1) A. T. IX (1), 164-166.

(2) DESCARTES assimile les deux dans l'Axiome I des *Rationes more geometrico dispositae* (A. T. VII, 164-165) : « Nulla res existit de qua non possit quaeri quatenus sit causa cur existat. Hoc enim de ipso Deo quaeri potest, non quod indigeat ulla causa ut existat, sed quia ipsa ejus naturae immensitas est causa sive ratio, propter quam nulla causa indiget ad existendum. » — Cf. *Rép. aux quatrième objections*, A. T. VII, 236 (infra, 31, note 2).

semble-t-il, exprimer assez exactement cette situation en disant que, si l'essence de Dieu n'est pas cause de l'existence de Dieu, elle est cependant la cause pour laquelle il n'a pas besoin de cause.

Reste à déterminer cette essence, à apercevoir d'une manière claire et distincte ce qui en Dieu justifie l'aséité ainsi définie et fait de lui l'ens necessarium ; M. HUAN fait observer avec justesse que DESCARTES n'y est point parvenu (1) ; l'auteur des Méditations a, en effet, cherché la solution dans la puissance de Dieu (2) et, comme il a envisagé celle-ci en tant qu'elle s'exercerait en somme à l'égard de Dieu lui-même, il est retombé, bien que reconnaissant jusqu'à un certain point la valeur des objections d'ARNAULD, dans le défaut que son interlocuteur lui reprochait. D'autre part, le signe positif de la puissance en tant que traductible dans le domaine des concepts ne nous était pas fourni ; rien n'était fixé sur l'essence de cette puissance « immense » et « surabondante » ; la raison invoquée était donc inopérante pour nous faire

(1) *Op. cit.*, p. 60-61.

(2) « Sed plane admitto aliquid esse posse, in quo sit tanta et tam inexhausta potentia, ut nullius unquam ope egerit ut existeret, neque etiam nunc egeat ut conservetur, atque adeo sit quodammodo sui causa. » (*Rép. aux premières objections*, A. T. VII, 109). — « Sed, si prius de causa cur sit, sive cur esse perseveret, inquisivimus, attendentesque ad immensam et incomprehensibilem potentiam quae in ejus idea continetur, tam exuperantem illam agnovimus, ut plane sit causa cur ille esse perseveret nec alia praeter ipsam esse possit, dicimus Deum a se esse, non amplius negative, sed quammaxime positive. » (D° 110). — Quamvis enim dicere non opus sit illum esse causam efficientem sui ipsius, ne forte de verbis disputetur, quia tamen hoc, quod a se sit, sive quod nullam a se diversam habeat causam, non a nihilo, sed a reali ejus potentiae immensitate esse percipimus, nobis omnino licet cogitare illum quodammodo idem praestare respectu sui ipsius quod causa efficiens respectu sui effectus, ac proinde esse a seipso positive. » (D°, 110-111). — « Per se autem notum mihi videtur, omne id quod est, vel esse a causa, vel a se tanquam a causa; nam, cum non modo existentiam, sed etiam existentiae negationem intelligamus, nihil possumus fingere ita esse a se, ut nulla danda sit ratio cur potius existat quam non existat, hoc est ut illud a se non debeamus interpretari tanquam a causa, propter exuperantiam potestatis, quam in uno Deo esse posse facillime demons-

apercevoir les propriétés de Dieu, comme l'aurait été également la définition de Dieu par la souveraine perfection, définition donnée ailleurs par l'auteur des Méditations (1).

Or, si nous considérons à la fois ce que dit SPINOZA de cette dernière définition et ce qu'il reproche à l'argument cosmologique traditionnel tel qu'il croit le trouver chez certains scolastiques (2), nous voyons qu'il n'admet pas qu'on s'arrête dans la justification de l'existence à une aséité purement négative, à un *per se* quelconque et que, d'autre part, il exige une définition de la cause première

tratur.» (D° 112). — « Deinde, quia cogitare non possumus ejus existentiam esse possibilem, quin simul etiam, ad immensam ejus potentiam attendentes, agnoscamus illud propria sua vi posse existere, hinc concludemus ipsum revera existere, atque ab aeterno extitisse. » (D° 119). — « Dixique paulo post, in Deo esse tantam et tam inexhaustam potentiam, ut nullius unquam ope eguerit ut existeret, neque etiam nunc egeat ut conservetur, atque adeo sit quodammodo sui causa : ubi verbum, sui causa, nullo modo de efficiente potest intelligi, sed tantum quod inexhausta Dei potentia sit causa sive ratio propter quam causa non indiget. Cumque illa inexhausta potentia, sive essentiae immensitas sit quamaxime positiva, idcirco dixi rationem sive causam ob quam Deus non indiget causa, esse positivam. » *Rép. aux quatrièmes objections*, A. T. VII, 236). — « Nec ullibi dixi Deum se conservare per positivum aliquem influxum, ut res creatae ab ipso conservantur, sed tantum immensitatem potentiae, sive essentiae, propter quam conservatore non indiget, esse rem positivam. » (D° 236-237). — « Sed, ut spero, etiam ille non negabit immensitatem illam potentiae, propter quam Deus non indiget causa ut existat, esse in ipso rem positivam. » (D° 237).

(1) *Méditation III*, A. T. VII, 46. — *Méditation V*, A. T. VII, 66.

(2) Ep. XII à *Louis Meyer* (20 avril 1663) : « Verum hic obiter adhuc notari velim, quod Peripatetici recentiores, ut quidem puto, male intellexerunt demonstrationem Veterum, qua ostendere nitebantur Dei existentiam. Nam, ut ipsam apud Judaeum quendam *Rab Chasdaï* vocatum, reperiō, sic sonat. Si datur progressus causarum in infinitum, erunt omnia, quae sunt, etiam causata : Atqui nulli, quod causatum est, competit, vi suae naturae necessario existere : Ergo nihil est in natura ad cujus essentiam pertinet necessario existere. Sed hoc est absurdum : ergo et illud. Quare vis argumenti non in eo sita est quod impossibile sit, dari actu Infinitum, aut progressus causarum in infinitum : Sed tantum in eo, quod supponatur, res, quae sua natura non necessario existunt, non determinari ad existendum a re sua natura necessario existenti. » L'édition hollandaise (*Nagelate Schriften*) ajoute ici : « laquelle est cause et n'est pas causée. » (G. IV, 61-62).

qui ne la donne pas simplement d'une manière purement formelle comme *per se* positivement mais qui nous fasse saisir sa nature, c'est-à-dire ce qui lui permet d'être cause première. A quoi reconnaitrons-nous ce qui ne peut être conçu que comme cause, ce qui, par essence, est la cause elle-même et n'est que cela ? La théorie de la causalité immanente, telle qu'elle était présentée dans le *premier dialogue*, ne donnait pas, comme nous l'avons vu, de réponse à cette question, et nous venons de constater, d'autre part, que DESCARTES, dans ses discussions avec ARNAULD, n'était pas non plus arrivé à un résultat satisfaisant ; c'est pourtant le cartésianisme qui va fournir ici les moyens nécessaires pour la solution, — et qui va les fournir à la fois du côté de l'être et du côté du connaître, — du côté de l'être par l'attribut qui permettra précisément, après avoir subi la transformation que nous avons indiquée plus haut, de caractériser la substance comme l'*essentia actuosa* par excellence, — du côté du connaître, en procurant à SPINOZA le signe conceptuel qui nous autorisera à conférer à l'attribut cette valeur ou plutôt à la reconnaître en lui, et ce signe sera la conception par soi, la conception absolue, le fait, pour cet attribut, de ne pas admettre un concept supérieur par le moyen duquel il devrait être conçu. Tel est le caractère par lequel se manifeste l'essence apportante, et c'est en tant qu'apportante que l'essence est justifiée dans son existence, parce que ce qui apporte est le principe que rien ne peut déterminer à son tour ni du dedans ni du dehors.

La théorie de la causalité immanente recélait donc en puissance deux conceptions du *par soi* ou de la *causa sui* différentes l'une de l'autre mais toutes deux positives et qui se retrouvent plus tard dans les œuvres de SPINOZA sans être toujours nettement distinguées (1). C'est à

(1) Voir en particulier les textes cités supra 25, note 3 (*Eth.* I, XXV :— I, XXXIV ; IV, préface). Les deux premiers, si on les interprétait littéralement, conduiraient à considérer que Dieu se produit comme il

DESCARTES qu'ont été empruntés les instruments de réalisation qui ont permis de donner à ces thèses une forme précise, mais non les thèses elles-mêmes, car celles-ci étaient déjà impliquées dans la constitution primitive du système.

Il reste enfin à examiner ce que le *premier dialogue* nous apporte de lumière au point de vue de la méthode. On a voulu opposer la marche suivie dans cette œuvre à celle de l'*Ethique* (2), la Raison procédant inductivement et non déductivement dans sa réponse aux objections de la Concupiscence et aboutissant finalement à une sorte d'agnosticisme de la substance puisque celle-ci est atteinte comme dernier terme de la régression et située au delà de toute détermination. Mais l'opposition n'est pas aussi radicale qu'on pourrait le croire. D'abord SPINOZA ne prend pas à son compte le processus régressif ; comme nous l'avons vu, il l'utilise uniquement pour instituer une argumentation ad hominem et en laisse à l'adversaire la responsabilité ; ce processus ne saurait donc être considéré comme caractérisant les démarches du *premier dialogue*. De plus, il y a lieu de remarquer que la méthode considérée ne consiste pas dans une induction fondée sur des principes généraux comme le principe de causalité ou

produit les autres choses et à faire ainsi de lui à la fois une cause et un effet de lui-même. Mais Dieu, comme naturant, ne se produit pas ; il est. Son essence, en tant qu'*actuosa*, en tant que cause non causée, justifie sa propre existence et produit, d'autre part, tout ce qui existe. La véritable expression de la doctrine, celle qui la traduit avec le maximum d'exactitude et de précision, nous paraît donc être celle de la préface de la quatrième partie de l'*Ethique* ; SPINOZA n'y dit plus que Dieu est *causa sui* au sens où il est cause de toute chose, mais que la raison ou la cause qui fait que Dieu ou la Nature agit est la même que celle qui fait que Dieu existe.

(2) LAGNEAU, *loc. cit.*, p. 384 : « Pour prouver que SPINOZA n'a pas construit sa pensée géométriquement, qu'elle n'est pas un système d'abstractions, mais que son système est un produit de la raison inductive », il suffit de considérer le *premier dialogue* « où l'on voit que la Raison s'élève, par une dialectique continue, des modes à leurs substances attributs, puis de celles-ci à la seule unité ou substance qui les embrasse tous. »

celui de substance, indifférents aux termes dont ils opèrent la synthèse et n'autorisant aucune conclusion légitime sur la nature de la substance ou de la cause dont ils entraînent l'admission, — mais dans une induction rationnelle qui n'aboutit qu'accidentellement à un agnosticisme; — si elle paraît le faire effectivement dans le texte envisagé, c'est qu'elle prétend nous conduire plus loin que les attributs qui, n'étant pas conçus comme existant par eux-mêmes, sont réduits au rang de modes ; il ne nous reste plus dès lors aucune essence nous fournissant le moyen de caractériser intrinsèquement la substance, mais, dès le *Court Traité*, SPINOZA rectifiera sur ce point ses conclusions et il arrêtera la régression aux attributs tout en conservant une méthode qu'il n'a jamais abandonnée, même dans l'*Ethique* (1), puisqu'elle était seule susceptible de permettre une spécification de Dieu par la pensée et par l'étendue — et, d'une manière générale, de donner une forme intelligible à la causalité immanente (2). Loin de la regarder, par conséquent, comme appartenant à un stade provisoire de l'évolution spinoziste, il faut au contraire insister sur le fait que le *premier dialogue* nous la montre imparfaitement assimilée parce que la condition essentielle de son utilisation, c'est-à-dire la détermination de la substance par l'attribut, n'est pas encore réalisée ; l'hésitation que manifeste SPINOZA quand il s'agit de l'employer en démontre, d'autre part, l'origine étrangère, c'est-à-dire, en l'espèce, l'origine cartésienne ; elle nous fournit la preuve qu'il ne l'aurait vraisemblablement pas découverte par ses propres moyens et par le développement autonome de sa pensée (3).

(1) II, in principio.

(2) Cette forme intelligible consiste en effet, comme nous l'avons montré plus haut, dans une implice analytique unilatérale de la substance par le mode.

(3) Sous la réserve de la tendance originaire qu'avait SPINOZA à considérer le réel comme un système d'essences et d'existences s'impliquant ou s'excluant les unes les autres. Voir *infra*. 45.

Mais ce type d'analyse consistant à dégager des relations d'implicance entre essences n'est pas le seul que l'on puisse apercevoir dans le *premier dialogue* ; le progrès de l'argumentation, telle que nous l'avons exposée plus haut, en révèle au contraire un autre que SPINOZA utilise peut-être sans en prendre encore exactement conscience comme méthode mais qui n'est pas moins important que le premier ; il consiste à supposer le problème résolu, ce problème étant, dans le cas particulier qui nous occupe, celui de la perfection de l'amour, puis à chercher la condition d'où cette perfection pourrait être déduite (la conception d'un être souverainement parfait et illimité dans lequel l'amour serait lui-même compris), pour arriver enfin à la condition de cette condition, c'est-à-dire à la causalité immanente. Il est manifeste qu'il s'agit bien là d'un procédé analytique du type mathématique, se présentant à la fois sous une forme directe, puisque la causalité immanente fournit effectivement la solution voulue — et sous une forme indirecte, en ce sens qu'il comporte une énumération ou un dénombrement de possibilités (pluralisme vulgaire à la manière matérialiste et théisme créationiste) qui sont successivement éliminées comme incompatibles dans leurs conséquences avec le but proposé. On serait donc tenté de parler sur ce point d'influence cartésienne, DESCARTES ayant fréquemment, soit dans les *Regulae*, soit dans le *Discours de la Méthode*, soit enfin dans les derniers paragraphes des *Principes*, fait la théorie du procédé considéré dont il a fourni par ailleurs de nombreuses applications, en particulier dans les *Méditations* ; mais, précisément, le principal intérêt que l'on doit trouver, à notre avis, dans l'usage qu'en fait SPINOZA pour résoudre le problème de la perfection de l'amour, c'est qu'une pareille influence semble, au contraire, devoir en l'espèce être écartée, la forme extérieure, le ton et l'esprit des thèses ici exposées paraissant n'avoir rien de

commun avec le cartésianisme ; et nous en concluons volontiers qu'un certain esprit mathématique, que certaines tendances analytiques consistant dans la recherche rationnelle d'une condition à partir de laquelle on pourra inversement déduire le conditionné ne sont pas étrangers à la constitution primitive du système et à la vision personnelle du monde que se faisait originairement SPINOZA.

Ces réserves sur la question des sources une fois présentées, on doit évidemment reconnaître qu'user d'une méthode n'équivaut pas à en prendre conscience comme méthode et il restera incontestable que le contact prolongé avec DESCARTES a dû contribuer à créer ou tout au moins à développer chez SPINOZA cette conscience ; nous lisons dans *l'entretien avec Burman* que « auctor ubique conatus est adhibere demonstrationes mathematicas (ut vulgo vocantur) in sua philosophia, quamvis eae ab illis, qui Mathesi assueti non sunt, ita capi non possint ; » (1) on pourrait dire avec vraisemblance que le cartésianisme a précisément permis à SPINOZA de se rendre compte que sa méthode était déjà une méthode de mathématicien et qu'il lui a fourni, d'autre part, les moyens de la perfectionner, d'en développer les conséquences et d'en multiplier les applications.

De ces applications, où nous retrouvons le thème que nous venons de définir, mais qui auraient été impossibles sans les emprunts faits à DESCARTES, nous signalerons celles qui nous paraissent les plus essentielles : à partir du *Court Traité*, la conception par soi de l'étendue et de la pensée constitue un problème dont il faut chercher la solution par la voie analytique ; quelle situation faudrait-il leur conférer dans l'ensemble de l'Univers et dans la structure du réel pour qu'on puisse de cette situation dériver comme conséquence la conception par soi ? La réponse sera qu'ils doivent être considérés comme des

(1) A. T. V, 177.

attributs d'un être existant par lui-même, comme des attributs de substance, car, nous dira explicitement l'*Ethique*, « unumquodque unius substantiae attributum per se concipi debet. » (1) — En second lieu, comme nous le verrons un peu plus loin, Dieu, dans le *premier dialogue*, n'est caractérisé que par un certain nombre de propriétés dont SPINOZA nous dira dans le *Court Traité* qu'elles sont des adjectifs qui supposent des substantifs : Dieu est, par exemple, infini, éternel et il existe par soi ; mais alors se pose le problème suivant, qui doit être lui aussi traité par la voie analytique comme celui de la conception par soi de l'attribut : quelle idée faut-il se faire de Dieu pour que les propriétés que nous venons d'énumérer puissent être regardées comme des conséquences de sa nature ? Et la solution sera en Dieu défini comme *ens constans infinitis attributis*. — Enfin, si nous considérons les définitions qui ouvrent l'*Ethique* et les premières propositions qui sont établies par leur moyen, l'interprétation analytique de la démonstration dans le sens que nous avons indiqué nous en livrera, croyons-nous, le secret. C'est ici la *causa sui* qui fournit la position du problème, puis, une fois la *causa sui* définie, il s'agit de chercher une chose telle qu'on pourrait déduire de sa nature qu'elle est cause de soi — et cette chose n'est autre que la substance. Si l'on s'en tient aux facteurs intrinsèques de la définition de cette dernière, le groupement de ces facteurs apparaîtra comme arbitraire, dissymétrique, sans liaison véritable, l'*in se est* et le *per se concipitur* constituant deux termes hétérogènes dont l'un ne saurait conduire directement à l'autre ; mais cette même définition présentera un aspect différent si l'on observe que SPINOZA y a précisément introduit l'ensemble des caractères d'où nous pourrions dériver la *causa sui*. — Il restera enfin, une fois que nous aurons ainsi déterminé les conditions *analy-*

(1) *Eth.* I, Prop. X, G. II, 51.

tiques à partir desquelles il est possible de déduire la causalité de soi, à rechercher l'essence qui peut répondre à ces conditions, dont l'ensemble constitue le concept de substance, et c'est alors qu'interviendra la définition de Dieu ; cette définition fournira la solution du problème puisque les deux facteurs réunis arbitrairement dans la substance en général appartiennent au contraire nécessairement à la divinité.

Par ces quelques exemples, nous voyons comment SPINOZA est constamment demeuré fidèle à une méthode analytique destinée à déterminer les conditions d'une déduction possible, et cette méthode, pour les raisons que nous avons indiquées, ne nous paraît pas pouvoir être considérée comme ayant une origine cartésienne ; mais elle devait naturellement recevoir du cartésianisme, et en particulier de cette implicance rationnelle des essences à laquelle, comme nous l'avons vu, SPINOZA n'est pas encore entièrement conquis dans le *premier dialogue*, les instruments indispensables à l'extension systématique de son usage. Elle aurait été plus ou moins stérile si DESCARTES n'avait pas fourni à SPINOZA ce qu'on pourrait appeler les moyens de rationaliser le réel et de le concevoir sous la forme d'un système d'essences intelligibles. Comment argumenter en effet sur la *causa sui* si les caractères qui la constituent devaient nous rester inconnus et si nous ne pouvions pas déterminer a priori le signe auquel nous reconnaitrions ce qui pourra être regardé comme tel ? C'est évidemment en la définissant comme « id cujus essentia involvit existentiam, sive id, cujus natura non potest concipi, nisi existens » (1) que nous acquérons la possibilité de résoudre par le processus analytique que nous avons décrit plus haut le problème de sa nature, et l'on pourrait faire les mêmes observations

(1) *Eth.* I, Def. I, G. II, 45.

sur le *per se concipitur* ainsi que sur l'attribut instrument de médiation entre la substance et l'entendement. Peu importe même que, dès le début de l'*Ethique*, l'intelligibilité de la *causa sui* soit considérée comme exprimant un fait réel ou comme déterminant simplement les conditions de toute recherche ultérieure, — la solution, c'est-à-dire l'existence dans l'esprit d'un concept correspondant effectivement à cette définition, en l'espèce l'existence du concept de Dieu, restant encore problématique, — l'introduction des facteurs empruntés au cartésianisme n'en apparaît pas moins dans les deux cas également indispensable.

A côté du procédé analytique que nous venons d'indiquer, le *premier dialogue* nous fournit aussi quelques matériaux pour la constitution d'une méthode qui serait assez exactement qualifiée de synthétique (1). SPINOZA n'a jamais, en effet, conçu, même à ce premier stade du développement de sa pensée, la substance comme un sujet absolu d'inhérence indifférent à toute détermination ; elle possède l'unité, l'infinité, la toute-puissance, l'éternité, la souveraine perfection, l'existence par soi, bref l'ensemble des propriétés qui ont été accordées par la Raison et par l'Entendement à la Nature : ce ne sont pas là évidemment des attributs, mais seulement des propres qui ne nous donnent encore de Dieu, selon l'expression que SPINOZA emploiera dans le *Courti Traité* (2),

(1) Nous faisons cependant des réserves sur l'emploi de ces termes, une méthode pouvant souvent apparaître soit comme analytique, soit comme synthétique, selon le point de vue auquel on se place ; si on considère par exemple que les différents caractères d'une essence sont lus en quelque sorte dans cette essence elle-même, intuitivement saisie, l'opération apparaîtra comme analytique ; — mais si on voit dans l'essence une loi de constitution, un principe de groupement sur lequel l'esprit s'appuie pour arriver à réunir dans cette même essence un certain nombre de facteurs, le processus prendra la forme d'une synthèse.

(2) Première partie, Chap. VII, § 5, G. I, 45 ; Ap. 87. — Cf. *Tractatus theologico-politicus*, Chap. XIII, G. III, 169-171.

qu'une « connaissance très petite et très modeste » ; toutefois cet ensemble de caractères apparaît bien déjà, malgré son insuffisance, comme constitué a priori sous la direction d'un principe de synthèse, — idée de Dieu, de substance ou de Nature, — agissant à la manière d'un pouvoir déterminant, car la plupart d'entre eux, sinon tous, ne peuvent nous être révélés ni par l'expérience ni par une simple induction même rationnelle. De plus, dans la réponse de la Raison aux objections de la Concupiscence, il est question de « l'étendue infinie et de la pensée assemblées avec d'autres attributs infinis ». Or l'existence de ces « autres attributs » qui, d'ailleurs, ici ne sont envisagés encore que comme des modes ne peut être également qu'une exigence de l'idée de Dieu conçue absolument (1).

On voit donc ainsi esquissée dès le *premier dialogue* la collaboration de deux méthodes qui seront toujours utilisées pour l'édification du système à n'importe quel moment de son développement parce qu'elles lui sont également nécessaires, et qui, du reste, ne pourront,

(1) Cf. ce que dira SPINOZA dans une note du *Court Traité* (1^{re} partie, Chap. I, § 3, G. I, 17; Ap. p. 47) : « Après avoir réfléchi sur la Nature, nous n'avons pu trouver en elle jusqu'ici que deux attributs qui appartenissent à cet être souverainement parfait. Et ces attributs ne sont pas suffisants à nous contenter : loin que nous les jugions les seuls dans lesquels doit consister cet être parfait, au contraire, nous trouvons en nous quelque chose qui nous révèle clairement l'existence non seulement d'un plus grand nombre, mais encore d'une infinité d'attributs parfaits devant appartenir à cet être parfait avant qu'il puisse être dit parfait. Et d'où vient cette idée de perfection ? Ce quelque chose ne peut venir de ces deux attributs, attendu que deux ne font que deux et non une infinité ; d'où donc alors vient-il ? Non de moi, certainement, ou il faudrait alors que je pusse donner ce que je n'ai pas. D'où donc enfin, sinon des attributs infinis qui nous disent qu'ils sont, sans nous dire en même temps ce qu'ils sont ? Car de deux seulement nous savons ce qu'ils sont. »

Le texte du *premier dialogue* porte « mitsgaders andere oneyndige eigenschappen » (d'autres attributs infinis) ; il ne paraît pas possible de traduire : une infinité d'autres attributs, — et l'on est obligé par conséquent d'admettre qu'il existe encore ici une certaine indécision dans la pensée de SPINOZA.

malgré cette collaboration, aboutir à faire de ce système un ensemble où l'on ne trouverait plus ni solution de continuité ni coupure ; mais, si le processus analytique est déjà assez nettement accusé, le processus synthétique reste à l'état embryonnaire. Il est remarquable, en effet, que l'idée a priori de Dieu, si elle sert déjà pratiquement d'instrument de synthèse, n'est pas encore nettement représentée ni utilisée systématiquement comme telle ; elle est encore fort éloignée de celle qui, nous représentant Dieu comme *ens constans infinitis attributis*, donnera la formule génératrice qui nous permettra de déterminer l'essence divine et de lui attribuer l'étendue et la pensée quand nous aurons reconnu dans celles-ci les caractères de positivité et d'infinité qui exigent leur introduction en Dieu. Cette fonction génératrice et synthétique de l'idée de Dieu à l'égard de la constitution de son propre contenu ne pouvait s'instituer d'une manière claire et distincte qu'à partir du moment où l'insertion de l'attribut en Dieu avait été admise, et il est vraisemblable, d'autre part, que, malgré la critique dirigée contre elle par SPINOZA, la définition cartésienne de Dieu a joué ici un grand rôle, car, lorsque DESCARTES définit Dieu comme « être souverainement parfait et infini », il précise cette formule par des considérations qui nous montrent qu'il y voit, en mathématicien, une véritable loi de construction (1). Cette idée, déclare-t-il, « est... fort claire et fort distincte, puisque tout ce que mon esprit conçoit clairement et distinctement de réel et de vrai, et qui contient en soi quelque perfection, est contenu et renfermé tout entier » en

(1) C'est précisément ce que ne comprennent pas les auteurs des *deuxièmes objections* qui, au lieu de voir dans la perfection un principe de détermination, une véritable puissance de synthèse, considèrent qu'il y a là simplement une idée formée à la manière des universaux : « Adde ideam illam unitatis et simplicitatis unius perfectionis, quae omnes alias complectatur, fieri tantummodo ab operatione intellectus ratiocinantis, eo modo quo fiunt unitates universales, quae non sunt in re, sed tantum in intellectu, ut constat ex unitate generica, transcendentali, etc. » (A. T. VII, 124).

elle (1). « Il suffit... que je juge que toutes les choses que je conçois clairement, et dans lesquelles je sais qu'il y a quelque perfection, et peut-être aussi une infinité d'autres que j'ignore, sont en Dieu formellement ou éminemment, afin que l'idée que j'en ai soit la plus vraie, la plus claire et la plus distincte de toutes celles qui sont en mon esprit » (2). Sous l'influence de DESCARTES, SPINOZA en arrivera, réserve faite pour l'absence d'une intuition, milieu de la synthèse, à répondre, sur le plan des concepts, aux desiderata exprimés par KANT et le mathématicien KAESTNER quand ils exigeront du métaphysicien qu'il construise Dieu comme EUCLIDE construisait l'icosaèdre ; le rapprochement qui est fait dans le *De intellectus emendatione* entre la définition génératrice de la circonférence et la définition d'une chose incréée (3), celui qui est opéré dans la lettre LX entre cette même définition et celle de Dieu comme *ens constans infinitis attributis* (4), sont à cet égard particulièrement caractéristiques.

Après avoir essayé de marquer les traits essentiels du spinozisme primitif et de mettre en lumière les points sur lesquels il a trouvé dans le cartésianisme un moyen d'expression en même temps qu'un principe de transformation, peut-on aller plus loin et découvrir dans le *premier dialogue* les raisons pour lesquelles SPINOZA a cru devoir ainsi utiliser son devancier ? Il est évident que, s'il n'y avait eu aucune parenté spirituelle entre les deux philo-

(1) *Méditation III*, A. T. IX (1), 36.

(2) D° A. T. IX (1), 37. — Cf. *Méditation V*, A. T. VII, 67. — *Rép. aux premières objections*, A. T. VII, 119. — *Rép. aux secondes objections*, A. T. VII, 137. — *Rép. aux cinquièmes objections*, A. T. VII, 368-371. — *Principes*, I, § 22 et 23, A. T. VIII (1), 13. — Lettre à Mersenne (juillet 1641), A. T. III, n° CCXLV, p. 392. — Lettre à Clersetter (17 février 1645), A. T. IV, n° CCCLXXI, p. 188. — *Entretien avec Burman*, A. T. V, 150 (texte cité *infra*, 127, note 3). — Lettre à Clersetter (23 avril 1649), A. T. V, n° DLVII, p. 355-356.

(3) G. II, 35.

(4) G. IV, 270-271. — Cf. *Eth.* I, Def. VI, Explicatio G. II, 46 ; D° Propos. XIV, Demonstratio, G. II, 56.

sophes, l'un n'aurait pas emprunté à l'autre la théorie de l'objectivité de l'idée claire et distincte et n'aurait eu aucune tendance à traduire la substance en termes d'attributs ou la causalité immanente sous la forme d'une implicance de notions, mais nous ne croyons pas qu'on ait toujours déterminé d'une manière exacte les signes de cette parenté, d'ailleurs assez malaisés à définir. On a remarqué, avec juste raison (1), que l'amour voit dans la perfection de l'entendement la condition de sa propre perfection, ce qui semble indiquer une exigence de clarté intellectuelle dont la source serait elle-même de caractère moral, — mais il n'est pas évident que cette exigence dût trouver satisfaction dans l'intellectualisme cartésien plutôt que dans l'approfondissement d'une intimité mystique avec le Dieu intérieur. L'introduction des attributs en Dieu telle que nous la trouvons dans le *Court Traité* est peut-être moins, à ce point de vue, une satisfaction donnée à un besoin d'intelligibilité d'origine religieuse que le résultat de l'acceptation d'une évidence à laquelle l'auteur n'a pas cru devoir se refuser ; sans doute nous permet-elle une connaissance plus précise de Dieu, mais elle en compromet l'unité ; elle présente donc des avantages et des dangers ; SPINOZA adopte avec joie l'attribut en tant qu'il nous fait pénétrer dans l'essence divine et qu'il nous fournit le moyen de nous représenter la causalité immanente, mais il ne consent qu'à contre-cœur à l'appeler substance, ainsi que plusieurs textes semblent bien l'indiquer (2).

(1) DELBOS, *Le Spinozisme*, p. 21.

(2) C'est « dans ton langage » dit la Raison à la Concupiscence, que les attributs infinis sont nommés substances (*premier Dialogue* § 9, G. I, 29 ; Ap. 61-64). — « Nous avons déjà vu que les attributs (ou comme d'autres les appellent, les substances), » lisons-nous dans le *Court Traité* (1^{re} partie, chap. VII, § 10, G. I, 46 ; Ap. 89). — Enfin, dans le § 4 de la Préface de la 2^e partie (G. I, 53 ; Ap. 98) SPINOZA s'exprime de la manière suivante : « Et si quelques-uns, de ce que la nature de l'homme ne peut exister ni être conçue sans les attributs qui, nous le concédons nous-même [et non, comme le traduit APPUN « de leur propre aveu »] sont substance, »

Nous croyons donc qu'il faut chercher dans une direction différente ; l'examen analytique des possibilités de solution pour le problème de l'amour ne conduit qu'à la causalité immanente sans aucune détermination plus précise de la structure du réel, ni en elle-même, ni dans la manière dont nous pouvons la connaître, — et on ne trouve dans le *premier dialogue* aucune indication permettant de considérer SPINOZA comme prolongeant dans le sens ascendant la série des conditions jusqu'à l'idée d'un système intelligible d'essences et d'existences, ce système ne fût-il posé qu'à titre d'hypothèse ; il n'est pas moins certain cependant que l'emprunt fait au cartésianisme consiste principalement dans cette conception de l'Univers, à laquelle l'auteur du *Court Traité* et de l'*Ethique* donnera d'ailleurs un caractère beaucoup plus rigoureux et plus universel. Or, il semble bien que SPINOZA était, à certains égards, prédisposé par la tournure de son esprit à l'accueillir favorablement. Nous en trouvons la preuve dans sa critique du théisme créacioniste ; elle suppose, en effet, qu'il n'y a pas de milieu entre l'immanence et l'extériorité complète, — entre l'unité absolue et un pluralisme exclusif de toute relation ; elle postule qu'entre Dieu et les créatures la coupure, ainsi que nous l'avons vu, doit être considérée comme totale, de telle sorte que ce qui est accordé à la créature, étant désormais étranger à Dieu, le limite nécessairement. Un usage aussi catégorique du principe du tiers exclu, une négation aussi radicale d'un intermédiaire entre le même et l'autre, impliquent une représentation des choses où tout est conçu sous la forme d'essences fermées sur elles-mêmes, entièrement délimitées, et pour ainsi dire prisonnières de leur propre nature ; sans doute s'agit-il d'aboutir à des rapports d'intériorité, mais la voie par laquelle on nous y conduit n'en reste pas moins celle des oppositions rigides qui relèvent de ce que PASCAL appellerait l'esprit de géo-

métairie, et l'on peut dire que, à ce point de vue, tout l'usage que SPINOZA fera de la distinction réelle dans un but polémique ne sera qu'une sorte d'épanouissement normal de sa vision originaire du monde.

CHAPITRE II

Dieu et l'attribut dans le *Court Traité*

Dieu, nous dit SPINOZA dans le *Court Traité*, est « un être duquel tout ou des attributs infinis sont affirmés, attributs dont chacun est en son genre infiniment parfait. » (1) Cette définition montre que l'étendue, la pensée, et, d'une manière générale, les attributs infinis, considérés comme des modes dans le *premier dialogue*, ont été maintenant introduits en Dieu où ils vont exactement jouer le rôle que DESCARTES, dans sa théorie de la substance, assignait à l'attribut principal. Sans doute, envisagés intrinsèquement, différencieront-ils de celui-ci puisqu'ils caractériseront une substance conçue non plus seulement comme existant en soi à la manière cartésienne, mais aussi comme existant par soi, cette substance étant, d'autre part, cause immanente de tout ce qui existe ; mais il n'en reste pas moins que la double fonction de l'attribut relativement à la substance, fonction de constitution interne et d'intelligibilité, est identique dans les deux systèmes : SPINOZA insiste sur le fait que les attributs, contrairement à ce qu'il appelle les propres, nous font connaître Dieu

(1) Première partie, Chap. II, § 1, G. I, 19 ; Ap. 49.

en lui-même (1), et DESCARTES affirme, à maintes reprises, que, si toute qualité est susceptible de nous révéler une substance dans laquelle elle existe soit formellement, soit éminemment (2), l'attribut principal, à la différence des modes, doit être regardé comme en constituant l'es-

(1) Première partie, Chap. I, § 9, Note 4, G. I, 18 ; Ap. 47-48 : « Ses attributs : mieux vaudrait dire : de ce qu'il connaît ce qui est propre à Dieu ; car ces choses [telles qu'infinité, perfection, immutabilité] ne sont pas des attributs de Dieu. Sans elles, à la vérité, Dieu n'est pas Dieu, mais il ne l'est point par elles, car elles ne font rien connaître qui existe substantiellement, mais sont seulement comme des adjectifs qui, pour être compris, exigent un substantif. »

D°, Chap. II, § 28, G. I, 27 ; Ap. 60 : « Après avoir parlé jusqu'ici de ce que Dieu est, nous dirons, d'un mot seulement, de ses attributs, que ceux qui nous sont connus consistent dans ces deux, la Pensée et l'Étendue ; car nous ne parlons ici que d'attributs que l'on puisse vraiment nommer des attributs de Dieu, par lesquels nous le puissions connaître en lui-même et non comme agissant en dehors de lui-même. »

D°, Chap. III, § 1, G. I, 35 ; Ap. 71 : « Nous commencerons maintenant à traiter de ces attributs que nous avons appelés des Propres et en premier lieu de ce que Dieu est cause de tout. » Note 1 : « Les suivants sont appelés Propres parce qu'ils ne sont pas autre chose que des Adjectifs qui ne peuvent être compris sans leurs Substantifs ; c'est-à-dire que Dieu sans eux ne serait à la vérité pas Dieu, mais ce n'est cependant point par eux qu'il est Dieu, car ils ne font rien connaître de substantiel, et c'est seulement par ce qu'il a de substantiel en lui que Dieu existe. »

D°, Chap. VII, § I, G. I, 44 ; Ap. 86 : « Nous commencerons maintenant à parler des attributs qui sont généralement attribués à Dieu et cependant ne lui appartiennent pas et aussi de ceux par lesquels on cherche, mais vainement, à définir Dieu... » Note 1 : « Pour ce qui concerne les attributs dont Dieu est formé, ils ne sont pas autre chose que les substances infinies dont chacune doit être elle-même infiniment parfaite. Qu'il en doit être ainsi nécessairement, des raisons claires et distinctes nous en persuadent ; il est vrai cependant que, de tous ces [attributs] infinis, deux seulement jusqu'à présent nous sont connus par eux-mêmes ; et ces attributs sont la pensée et l'étendue. Tout ce qui, en outre, est communément attribué à Dieu, ce ne sont pas des attributs mais seulement certains modes qui peuvent lui être imputés, ou bien à l'égard de tout, c'est-à-dire de tous ses attributs, ou bien à l'égard d'un seul attribut ; à l'égard de tous, par exemple, qu'il est éternel, existant par lui-même, infini, cause de tout, immuable ; à l'égard d'un seul, qu'il est, par exemple, omniscient, sage, etc. (ce qui se rapporte à la pensée) ; d'autre part qu'il est partout, remplit tout, etc. (ce qui appartient à l'étendue). »

Cf. DELBOS, *Le spinozisme*, p. 36-37. — Même auteur, *La notion de substance et la notion de Dieu dans la philosophie de Spinoza* (Revue de Mét. et de Morale, Nov. 1908, p. 787).

(2) *Rationes more geometrico dispositae*, Defin, V, A. T. VII, 161.

sence (1). Il importe même de remarquer que SPINOZA n'a pas seulement emprunté à DESCARTES la thèse générale concernant cette double fonction de l'attribut mais qu'il a reproduit en quelque sorte et revêcu intérieurement les raisons qui avaient conduit l'auteur des Méditations à l'édification de cette thèse ; car, sur ce point comme sur les autres, c'est dans des exemples concrets que DESCARTES avait saisi d'une manière intuitive et immédiate le principe qu'il a ensuite énoncé sous une forme universelle, et ces exemples concrets lui avaient été fournis par l'étendue et par la pensée ; en elles nous voyons, en effet, se réaliser la

(1) *Principes*, I, § 53, A. T. VIII (1), 25 : « Et quidem ex quolibet attributo substantia cognoscitur : sed una tamen est cujusque substantiae praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentiamque constituit, et ad quam aliae omnes referuntur. Nempe extensio in longum, latum et profundum, substantiae corporeae naturam constituit ; et cogitatio constituit naturam substantiae cogitantis. » — D°, § 63, A. T. VIII (1), 30 : « Cogitatio et extensio spectari possunt ut constituentes naturas substantiae intelligentis et corporeae ; tuncque non aliter concipi debent, quam ipsa substantia cogitans et substantia extensa, hoc est, quam mens et corpus... »

Notae in programma quoddam, A. T. VIII (2), 348-349 : « Verum ipsa extensio, quae est modorum illorum subjectum, in se spectata, non est substantiae corporeae modus, sed attributum, quod ejus essentiam naturamque constituit... verum ipsa cogitatio, ut est internum principium, ex quo modi isti exurgunt, et cui insunt, non concipitur ut modus, sed ut attributum, quod constituit naturam alicujus substantiae... » — Cf. également les textes cités infra, 107-108.

Lettre au père *Gibieuf* (19 janvier 1642), A. T. III, n° CCLXII, p. 478 : « La raison pour laquelle je crois que l'âme pense toujours est la même qui me fait croire que la lumière luit toujours, bien qu'il n'y ait point d'yeux qui la regardent ; que la chaleur est toujours chaude, bien qu'on ne s'y chauffe point ; que le corps, ou la substance étendue, a toujours de l'extension ; et généralement, que ce qui constitue la nature d'une chose est toujours en elle, pendant qu'elle existe. »

Lettre à *Arnauld* (4 juin 1648), A. T. V, n° DXVIII, p. 193 : « Necessarium videtur, ut mens semper actu cogitet ; quia cogitatio constituit ejus essentiam, quemadmodum extensio constituit essentiam corporis, nec concipitur tanquam attributum, quod potest adesse vel abesse, quemadmodum in corpore concipitur divisio partium vel motus. »

Lettre à *Arnauld* (29 juillet 1648), A. T. V, n° DXXV, p. 221 : « Ut enim extensio, quae constituit naturam corporis, multum differt a variis figuris sive extensionis modis, quos induit ; ita cogitatio, sive natura cogitans, in qua puto mentis humanae essentiam consistere, longe aliud est, quam hic vel ille actus cogitandi... »

double fonction dont nous venons de parler puisque, conçues clairement et distinctement, sinon d'une manière « entière et parfaite » (1), elles sont, d'autre part, l'essence même du corps et de l'esprit, c'est-à-dire précisément des attributs substantiels.

Mais on ne saurait se contenter de signaler l'emprunt fait à DESCARTES sur ce point particulier, car la définition spinoziste de Dieu dans le *Court Traité* est le centre de convergence d'une série de conceptions et de méthodes exposées ou utilisées dans cet ouvrage, conceptions et méthodes qu'il faut examiner de plus près de façon à déterminer l'extension et les limites de l'influence cartésienne.

DUNIN BORKOWSKI (2) insiste avec juste raison sur l'expression « infiniment parfait *en son genre* ». C'est elle en effet qui sert à caractériser la différenciation introduite dans l'essence divine au point de vue de sa constitution interne et de sa causalité. Mais il croit pouvoir rattacher l'introduction de cette formule et de la doctrine correspondante à l'intention qu'avait SPINOZA et qui s'affirme effectivement en divers passages du *Court Traité* d'identifier Dieu et la Nature : comme les substances particulières dont celle-ci est formée ne pouvaient être considérées comme absolument infinies, il fallait également refuser aux attributs de Dieu cette absolue infinité. S'il en était ainsi nous aurions à faire à une démarche de la pensée spinoziste qui se serait effectuée d'une manière tout à fait indépendante et sans que le principe pût en être rapporté, ni directement ni indirectement, à DESCARTES. Mais la volonté d'assimiler Dieu et la Nature ne nous paraît nullement fournir la solution du problème cherché. Pour qu'il en fût autrement, il faudrait que la Nature dont il est question fût celle qui tombe sous nos sens ou une

(1) *Rép. aux quatrièmes objections*, A. T. IX (1), 171.

(2) *Der Junge de Spinoza*, p. 335

doublure plus ou moins semblable à cette dernière. Or, ce n'est jamais dans une telle direction que SPINOZA a poursuivi son processus d'identification (1). La Nature qui ne fait qu'un avec Dieu, c'est la Nature naturante (2), et celle-ci, cause immanente et justification de la Nature naturée, aurait pu, tout aussi bien que Dieu, être regardée comme hétérogène à ce qu'elle produit ou, plus exactement, comme ne comportant pas plus que lui une spécification symétrique à ses effets ; telle était, semble-t-il, la conception de SPINOZA dans le *premier dialogue*. Si, dans le *Court Traité*, il a considéré cette spécification comme nécessaire pour la Nature, c'est qu'il l'a envisagée aussi comme nécessaire pour Dieu et inversement, mais il n'a certainement pas été conduit à l'introduire dans l'un des deux termes en vue de le confondre avec l'autre. La question reste donc entière.

Parmi les hypothèses que nous avons formulées dans le chapitre précédent sur les raisons qui auraient pu amener SPINOZA à introduire les attributs en Dieu au lieu de les réduire, comme dans le *premier dialogue*, au rang de modes, nous avons signalé le fait qu'il avait reconnu la nécessité d'arrêter à leur niveau la régression analytique. On voit effectivement, par les textes du *Court Traité*, qu'il a cru, à cette phase du développement de sa pensée, devoir distinguer dans l'attribut l'essence et l'existence ; l'attribut continue à ne pas être conçu comme existant par lui-même et c'est là ce qui permet une solution provisoire du problème de l'unité de la substance (3), mais il apparaît comme conçu par soi dans son essence et comme constituant, par conséquent, au point de vue de sa na-

(1) Il s'en défend tout particulièrement dans la lettre LXXIII à Oldenbourg (fin 1675), G. IV, 307 : « Attamen quod quidam putant, Tractatum Theologico-Politicum eo niti, quod Deus, et Natura (per quam massam quandam sive materiam corpoream intelligunt) anum, et idem sint, tota errant via. »

(2) *Court Traité*, 1^{re} partie, Chap. VIII, G. I, 47 ; Ap. 91.

(3) Voir infra 97, texte et note 4.

ture, un inconditionné (1). Il est évident que SPINOZA utilise ici l'implicance de concepts qui caractérise chez DESCARTES la distinction modale telle qu'elle est présentée en particulier au § 61 de la première partie des *Principes* (2) et dans les *Notae in programma quoddam* (3), et on peut avec une certitude à peu près absolue dire qu'il s'agit d'une filiation directe car SPINOZA, dans les *Cogitata*, renvoie d'une manière explicite aux textes de son devancier (4). On ne voit donc pas pourquoi DUNIN BOR-KOWSKI, dans un article du *Chronicon Spinozanum* (5), croit devoir parler ici d'un emprunt à GEULINCX ; on ne voit pas d'ailleurs non plus sur quoi ce commentateur peut s'appuyer pour dire que SPINOZA, au moment où il écrit le *premier appendice au Court Traité*, n'avait pas une conception précise de la distinction modale et s'est

(1) *Court Traité*, Première partie, deuxième dialogue, § 8, G. I, 32 ; Ap. 67. — D°, Chap. VII, § 10, G. I, 46-47 ; Ap. 89-90. — D°, Chap. IX, § 2, G. I, 48 ; Ap. 92.

(2) A. T. VIII (1), 29. DESCARTES parle dans ce texte de deux sortes de distinctions modales : l'une concerne le mode dans sa relation avec la substance à laquelle il appartient, l'autre les différents modes d'une même substance. Pour mieux désigner la première, nous l'appellerons souvent modo-substantielle ; c'est d'elle qu'il est question ici. « *Distinctio modalis* est duplex : alia scilicet inter modum propriè dictum, et substantiam cujus est modus : alia inter duos modos ejusdem substantiae. Prior ex eo cognoscitur, quod possimus quidem substantiam clare percipere absque modo quem ab illa differre dicimus, sed non possimus, viceversa, modum illum intelligere sine ipsa. Ut figura et motus distinguuntur modaliter a substantia corporea, cui insunt ; ut etiam affirmatio et recordatio a mente. Posterior vero cognoscitur ex eo, quod unum quidem modum absque alio possimus agnoscere, ac viceversa ; sed neutrum tamen sine eadem substantia cui insunt. Ut si lapis moveatur et sit quadratus, possum quidem intelligere ejus figuram quadratam sine motu ; et viceversa, ejus motum sine figura quadrata ; sed nec illum motum, nec illam figuram possum intelligere sine lapidis substantia. »

(3) A. T. VIII (2), 350.

(4) Deuxième partie, Chap. V, G. I, 257.

(5) *Der erste Anhang zu de Spinozas Kurzer Abhandlung*, p. TI et sq. D'ailleurs, en admettant que SPINOZA ait connu l'enseignement de GEULINCX, il n'aurait pu y trouver aucune lumière particulière relativement à la question des distinctions, car les idées de ce philosophe sont sur ce point rigoureusement conformes à celles de DESCARTES et n'y ajoutent rien de nouveau. Voir *Opera philosophica*, éd. Caad, La Haye, 1891, Tome III, p. 399-400.

abstenu, pour cette raison, de la définir, tandis qu'il décrivait avec plus d'exactitude la distinction réelle (1). Les textes montrent, au contraire, que la distinction réelle est celle qui est de beaucoup la moins utilisée dans le *Court Traité* tandis qu'il y est fait un usage constant de la distinction modale.

Un examen rapide de la nature de cette distinction chez DESCARTES va nous permettre maintenant d'éclairer plus complètement la façon dont s'en est servi SPINOZA et de pénétrer plus profondément dans la doctrine de l'attribut, telle qu'elle se présente dans le *Court Traité*.

La relation de substance à mode ne saurait être ramenée chez l'auteur des Méditations à une simple implicance non réciproque et unilatérale de notions ; il ne suffirait pas qu'une propriété ne pût être conçue que par une essence supérieure, alors que l'inverse ne serait pas vrai, pour que la première fût un mode et la seconde une substance. Le rapport qui unit ces deux termes est un rapport entre choses existantes ou comportant une possibilité d'existence, et, dans cette possibilité, la manière dont elles existeront, si elles existent, est déterminée ; certaines d'entre elles apparaissent en effet comme ne pouvant exister qu'*in alio* tandis que d'autres sont aperçues comme ne pouvant exister qu'*in se*. Or, si, dans la distinction modale, intervient une relation entre essences, — et il ne saurait en être autrement parce que la pensée n'aurait dans le cas contraire aucun objet défini, — il n'en reste pas moins que ces essences sont considérées, non pas à proprement parler dans leur qualité intrinsèque, mais dans la façon d'exister qui leur appartient ; ce n'est pas la hiérarchie des essences qui, aperçue tout d'abord et en elle-même, conduit à la hiérarchie des existences, c'est bien plutôt la hiérarchie des existences qui conduit à la hiérarchie des essences ; il ne s'agit pas de procéder à une

1) D¹, p. 80.

analyse régressive remontant de nature en nature et d'hypostasier le dernier terme de la régression ; le fait d'être le dernier terme ne conférerait à celui-ci aucun droit à la substantialité ; c'est directement et immédiatement qu'on aperçoit dans certaines essences l'*in se* ou l'*in alio* et la subordination de l'*in alio* à l'*in se*.

On trouvera la confirmation de ces observations dans les textes concernant l'étendue ; quand DESCARTES regarde celle-ci comme la condition impliquée par la figure et par le mouvement, comme la substance dont ils ne sont que des modes, il ne faut pas croire qu'il s'agit de l'étendue une et infinie, milieu auquel appartiendraient tous les corps, étoffe dans laquelle ils seraient découpés, cadre dans lequel ils se déplaceraient ; il ne s'agit pas non plus d'une puissance de réalisation, d'expression ou de génération dont ils ne seraient que des manifestations ; l'étendue qui est impliquée par les modes dont il est question n'est autre chose qu'un corps, c'est-à-dire un volume envisagé comme susceptible de se déplacer et d'avoir une forme déterminée ; et celui-ci recèle d'autres substances dans la mesure précisément où chaque corps qui le constitue est à son tour un volume susceptible d'être considéré comme existant en soi (1). C'est donc l'*in se*

(1) *Méditation*, III, A. T. VII, 44 : « Nam cum cogito lapidem esse substantiam, sive esse rem quae per se apta est existere... »

Rép. aux premières objections, A. T. VII, 120-121 : « Sed non possum tamen complete intelligere motum absque re in qua sit motus, nec figuram etiam absque re in qua sit figura... »

Rép. aux quatrième objections, A. T. VII, 222 : « Ita manus est substantia incompleta, cum refertur ad totum corpus cuius est pars ; sed est substantia completa, cum sola spectatur. »

Rép. aux sixième objections, A. T. VII, 433.

Principes, I, § 60, A. T. VIII (1), 28 : « *Realis* [distinctio] propria tantum est inter duas vel plures substantias : et has percipimus a se mutuo realiter esse distinctas, ex hoc solo quod unam absque altera clare et distincte intelligere possimus. Deum enim agnoscentes, certum ipsum posse efficere quicquid distincte intelligimus : adeo ut, exempli causa, ex hoc solo quod jam habemus ideam substantiae extensae sive corporeae, quamvis nondum certo sciamus ullam talem revera existere, certi tamen sumus illam posse existere ; atque si existat, unamquamque ejus partem, a nobis cogitatione definitam,

qui est capital, et l'*in se* s'aperçoit directement comme une propriété inséparable d'une nature déterminée (1)

realiter ab aliis ejusdem substantiae partibus esse distinctam. »

Lettre au père *Gibteuf* (19 janvier 1642), A. T. III, n° CCLXII, p. 477 : « De cela seul que je considère les deux moitiés d'une partie de matière, tant petite qu'elle puisse être, comme deux substances complètes, et quarum ideae non redduntur a me inadequatae per abstractionem intellectus, je conclus certainement qu'elles sont réellement divisibles. »

Lettre CDXVIII (1645 ou 1646 ?), A. T. IV, 349 : « Ita figura et motus sunt modi proprie dicti substantiae corporeae, quia idem corpus potest existere, nunc cum hac figura, nunc cum alia, nunc cum motu, nunc sine motu, quamvis, ex adverso, neque haec figura, neque hic motus, possint esse sine hoc corpore. »

Cf. infra, 142, note 2, les textes relatifs aux rapports de l'essence et de la substance.

Les auteurs qui considèrent DESCARTES comme ayant, dans sa conception de l'étendue, frayé la voie au spinozisme, invoquent surtout la thèse de l'auteur des *Principes* qui fait dépendre du mouvement la diversité des corps ; mais il y a lieu d'observer que le mouvement n'est lui-même pour DESCARTES qu'un état de ces corps et non une cause active et déterminante. Voir en particulier lettre à *Mersenne* (26 avril 1643), A. T. III, n° CCXIX, p. 648-650 ; — lettre à *Buitendijck* (1643 ?), A. T. IV, n° CCCXXXII, p. 65 ; — lettre à *Morus* (août 1649), A. T. V, n° DLXVI p. 403 ; — *Principes*, II, § 25, A. T. VIII (1), 54 : « Et dico esse translationem, non vim vel actionem quae transfert, ut ostendam illum semper esse in mobili, non in movente, quia haec duo non satis accurate solent distingui ; ac esse duntaxat ejus modum, non rem aliquam subsistentem, sicut figura est modus rei figuratae, ac quies rei quiescentis. » — Cf. D°, § 27, A. T. VIII (1), 55 : « Manifestum est hanc translationem extra corpus motum esse non posse, atque hoc corpus alio modo se habere, cum transfertur, et alio, cum non transfertur sive cum quiescit : adeo ut motus et quies nihil aliud in eo sint, quam duo diversi modi. » — On remarquera également ce que dit DESCARTES du lieu intérieur (*Principes*, II, § 10, A. T. VIII (1), 45). Ce lieu intérieur n'est pas une forme générale indépendante du corps, ce qui, naturellement, serait incompatible avec la négation cartésienne du vide, mais il n'est pas non plus une substance commune qui serait diversement modifiée : on doit le considérer en somme comme une sorte de concept générique : « Non etiam in re differunt spatium, sive locus internus, et substantia corporea in eo contenta, sed tantum in modo, quo a nobis concipiuntur. Revera enim extensio in longum, latum et profundum, quae spatium constituit, eadem plane est cum illa quae constituit corpus. Sed in hoc differentia est, quod ipsam in corpore ut singularem consideremus, et putemus semper mutari quoties mutatur corpus : in spatio vero unitatem tantum genericam ipsi tribuamus, adeo ut, mutato corpore quod spatium implet, non tamen extensio spatii mutari censeatur, sed remanere una et eadem, quamdiu manet ejusdem magnitudinis ac figurae, servatque eundem situm inter externa quaedam corpora, per quae illud spatium determinamus. »

(1) *Rép. aux quatrième objections*, A. T. VII, 253 (Question des acci-

sans qu'on puisse aller au delà ni en donner un critère universellement valable en se fondant sur une qualité commune aux essences susceptibles d'être posées en soi.

Les remarques précédentes nous montrent qu'on a vraisemblablement commis un contresens dans la manière dont on a interprété les quelques textes, d'ailleurs isolés, où DESCARTES paraît regarder les corps et en particulier le corps humain comme de simples modes (1), par exemple dans l'*abrége de la seconde Méditation* (2) et dans

dents réels) ; — *Rép. aux cinquièmes objections*, A. T. VII, 364, et *Rép. aux sixièmes objections*, A. T. VII, 434-435 (même question).

(1) HAMELIN, *Le système de Descartes*, p. 305 et 308.

ROBINSON, *Kommentar* I, p. 97, tout en paraissant accepter l'interprétation d'*Hamelin* pour le texte de l'*abrége de la seconde méditation* considère que Descartes n'a pas admis cependant l'unité de la substance dans le domaine de l'étendue. Il signale que Malebranche et Bayle lui-même ont soutenu la substantialité de chaque corps particulier et que *Geulincx* seul s'est écarté de cette théorie. Sur l'attitude de Malebranche dans cette question, voir PILLON, *Spinozisme et Malebranchisme*, p. 103-104 ; sur l'attitude de Descartes, consulter LÉON *op. cit.*, p. 65 et 138, DELBOS, *le Spinozisme*, p. 32-33, LAPORTE, *La finalité chez Descartes* (Revue d'histoire de la philosophie, octobre-novembre 1928), p. 393-394, PILLON, *Critique du panthéisme spinoziste*, p. 114 et sq. — HÖFFDING, *Das erste Buch der Ethica*, p. 37, assimile l'attribut étendue de Spinoza au « corpus generaliter sumptum » de Descartes dans l'*abrége de la deuxième méditation*. Nous ne saurions admettre cette assimilation : le « corpus generaliter sumptum » n'est pas, à notre avis, l'étendue infinie mais n'importe quelle portion de la matière en tant qu'elle a trois dimensions : Cf. lettre au père Mesland, du 9 février 1645 (A. T. IV, n° CCCLXVII, p. 166) : « Quand nous parlons d'un corps en général, nous entendons une partie déterminée de la matière, et ensemble de la quantité dont l'univers est composé, en sorte qu'on ne saurait ôter tant soit peu de cette quantité, que nous ne jugions incontinent que le corps est moindre, et qu'il n'est plus entier ; ni changer aucune particule de cette matière, que nous ne pensions, par après, que le corps n'est plus totalement le même, ou idem numero. »

(2) A. T. VII, 14. « ...Ac deinde ut advertatur corpus quidem in genere sumptum esse substantiam, ideoque nunquam etiam perire. Sed corpus humanum, quatenus a reliquis differt corporibus, non nisi ex certa membrorum configuratione aliisque ejusmodi accidentibus esse conflatum... » Il importe d'ailleurs de remarquer en passant que le corps humain prend une individualité indépendante de la variation de ses parties dans la mesure où il est uni à l'âme et informé par elle (lettre CCCLXVII, loc. cit.). — CLAUBERG (*Opera omnia philosophica*, Amsterdam, 1691, tome II, p. 671 et 675, *Exercitationes* XLVIII et L) insiste particulièrement sur cette distinction.

les réponses aux deuxièmes objections (1). Si, à certains égards, le corps humain est un mode, ce n'est nullement parce qu'il n'est qu'une manière d'être, une détermination, une limitation de l'étendue infinie, c'est parce qu'il est une combinaison passagère des substances dont il est composé. Et ce qui demeure dans l'Univers, c'est sans doute l'ensemble des corps, mais, si l'ensemble se conserve, c'est parce que chaque partie prise isolément, c'est-à-dire chaque corps se conserve ; la conservation va de la partie au tout et non inversement, contrairement à ce qui se passe dans la philosophie de l'auteur de l'Éthique avec la théorie de la *facies totius universi* (2). SPINOZA n'a d'ailleurs eu aucune hésitation sur l'interprétation qu'il fallait donner ici de la pensée cartésienne car il a écrit dans les *Cogitata* (3) : « *Realis vocatur illa [distinctio], qua duae substantiae inter se distinguuntur, sive diversi, sive ejusdem attributi : ut ex. gr. cogitatio, et extensio, vel partes materiae...* »

Du côté de l'esprit, l'attitude de DESCARTES est identi-

(1) A. T. VII. 153.

(2) Cf. HAROLD JOACHIM. *A Study of the Ethics of Spinoza*, p. 230 et sq. — RIVAUD, *Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza*, p. 165-166 : « De plus, dans cette hiérarchie, au lieu que les composés soient constitués et définis par les simples, ce sont, au contraire, les termes simples qui dépendent des termes complexes. L'ordre suivi par Spinoza est exactement inverse de l'ordre suivi par les philosophes du mécanisme, qui expliquent par les éléments simples les choses complexes. L'être est d'autant plus parfait qu'il se suffit mieux à lui-même, et en ce sens l'indépendance appartient à l'individu total seul. Seule, son essence est complète car elle enferme et détermine toutes les autres. Il existe, en droit, avant elles ; et s'il ne peut subsister que par leur concours, elles n'ont de réalité que celle qu'il leur communique. En conséquence, un mouvement n'est déterminé que si l'on conçoit l'ordre total de tous les mouvements. » — Même auteur : *La physique de Spinoza*, dans *Chronicon Spinozanum*, tome IV, 1924-1926, p. 35 et sq. — DELBOS, *Le Spinozisme*, p. 89 : *Descartes* « reste fidèle en somme aux exigences du mécanisme qui va des parties au tout sans donner au tout une valeur propre d'unification. Au contraire, chez *Spinoza*, le tout dans l'individu s'impose en quelque mesure aux parties dont il est l'union ; il a sa loi propre d'existence et de développement. » — Cf. même auteur : *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza*, p. 56.

(3) Deuxième partie, Chap. V, G. I, 257.

que (1) bien qu'elle rencontre, à certains égards, pour se formuler, de plus grandes difficultés. Quand il s'agissait de l'étendue, le principal obstacle était dans la divisibilité à l'infini qui paraissait s'opposer à la substantiation des parties de la matière (2) ; dans le domaine de la pensée, il est surtout malaisé de remonter au delà du mode pour caractériser l'attribut essentiel et le poser en soi, car la pensée ne se laisse pas en quelque sorte circonscrire et délimiter comme un « pied cubique » (3), et on risque, ou d'en faire une chose inconnaissable, ou de la confondre avec un de ses modes. DESCARTES n'est pas toujours parvenu à éviter entièrement ces deux écueils et son embarras est parfois manifeste (4). Mais il ne saurait cependant y avoir aucun doute sur l'orientation de sa doctrine : la substance dont les différentes manières de penser ne seront que des modes n'est pas une essence unique, absolue et illimitée, dernier terme d'une régression analytique remontant de notion en notion ; c'est, au contraire, le moi individuel, le « je pense », seul sus-

(1) Voir notamment *Principes*, I, § 60, A. T. VIII (1), 28-29. « Item que, ex hoc solo quod unusquisque intelligat se esse rem cogitantem, et possit cogitatione excludere a se ipso omnem aliam substantiam, tam cogitantem quam extensam, certum est unumquemque, sic spectatum, ab omni alia substantia cogitanti atque ab omni substantia corporea realiter distingui. »

(2) C'est l'objection que fera Mairan à Malebranche. Voir PILLON, *Spinozisme et Malebranchisme*, p. 98.

(3) Exemple pris par MAIRAN dans sa correspondance avec MALEBRANCHE.

(4) Cf. supra 19, texte et note. — Voir également : *Principes* I, 53, A. T. VIII (1), 25 : « Sic, exempli causa, figura nonnisi in re extensa potest intelligi, nec motus nisi in spatio extenso ; nec imaginatio, vel sensus, vel voluntas, nisi in re cogitante. Sed e contra potest intelligi extensio sine figura vel motu, et cogitatio sine imaginatione vel sensu, et ita de reliquis. » On remarquera l'absence de la volonté dans la seconde partie de la phrase alors qu'elle figurait dans la première. Si en effet on supprime la volonté (et rien n'empêche de faire la même supposition pour l'entendement) que restera-t-il de concevable dans la res cogitans ? — PILLON, commentant ce texte (*Spinozisme et Malebranchisme*, p. 133), estime que DESCARTES a confondu l'entendement avec l'attribut principal, ce qui est incompatible avec sa théorie de la volonté.

ceptible, en réalité, d'exister en soi. Un texte de la *deuxième méditation* est particulièrement caractéristique : « Y a-t-il, se demande DESCARTES, aucun de ces attributs [douter, entendre, concevoir, affirmer, nier, vouloir, ne pas vouloir, imaginer et sentir] qui puisse être distingué de ma pensée, ou qu'on puisse dire être séparé de moi-même ? Car il est de soi si évident que c'est moi qui doute, qui entends et qui désire, qu'il n'est pas ici besoin de rien ajouter pour l'expliquer... » (1) Ainsi aucun des attributs qui viennent d'être énumérés ne peut être posé en lui-même ; il appartient au seul moi de l'être de cette façon, et c'est pourquoi tous ces attributs m'appartiennent puisqu'il est impossible de les réaliser sans moi et hors de moi. Cette interprétation est confirmée de la manière la plus nette par un texte de la *réponse aux troisièmes objections* : « Je ne nie pas que moi, qui pense, sois distingué de ma pensée, comme une chose l'est de son mode ; mais où je demande : qu'y a-t-il donc qui soit distingué de ma pensée ? j'entends cela des diverses façons de penser, qui sont là énoncées, et non de ma substance ; et où j'ajoute : qu'y a-t-il que l'on puisse dire être séparé de moi-même ? je veux dire seulement que toutes ces manières de penser, qui sont en moi, ne peuvent avoir aucune existence hors de moi. » (2) On remarquera, d'autre part, que si la régression analytique qui conduit du mode à la substance pensante ne saurait chez DESCARTES être regardée comme aboutissant à une essence absolue posée en soi au delà des esprits qui n'en seraient que des manifestations, elle ne doit pas non plus être interprétée comme nous amenant simplement à l'idée d'un moi qui ne serait que la condition logique de toute pensée particulière, à la manière de la conscience transcendente de KANT. On sait, en effet, que, pour

(1) A. T. IX (1), 22.

(2) A. T. IX (1), 138.

l'auteur de la Critique, un tel moi est étranger à toute substantialité et ne pourrait précisément être transformé en substance que par un paralogisme ; or, si, dans certains cas, par exemple dans l'étude de la représentation de l'objet cire, DESCARTES se rapproche beaucoup de la conception kantienne sur le moi de l'aperception, il est incontestable que le rapport d'implicance rationnelle qui existe entre un acte particulier de la pensée et le *je*, s'il n'est pas distingué, comme il devrait l'être, du rapport de mode à substance qui unit ces deux mêmes termes, ne saurait être considéré comme pouvant se substituer à lui et comme susceptible de l'éliminer. DELBOS a très exactement, sur ce point, interprété la philosophie cartésienne lorsqu'il a écrit (1) : « Même quand DESCARTES déclare que nous sommes des êtres dont toute la nature est de penser » il y a « une sorte de conversion de la pensée comme sujet ou comme acte en la pensée comme attribut principal ou comme substance. » Il reste donc toujours que la distinction modale repose essentiellement chez l'auteur des Méditations sur une implicance d'existences ou sur une implicance d'essences envisagées dans leur manière d'exister et non pas simplement sur une implicance de natures subordonnées les unes aux autres.

Si nous rapprochons ces thèses de celles du *Court Traité* dans lesquelles SPINOZA paraît considérer l'étendue et la pensée comme devant être attribuées à Dieu parce qu'elles sont le dernier terme de la régression analytique, il semble exister une opposition très nette entre les deux philosophes dans l'usage qu'ils font de la méthode. Chez DESCARTES, celle-ci est orientée vers l'*in se de la substance* considérée essentiellement comme une individualité, même quand il s'agit du corps, et la doctrine cartésienne se présente ainsi comme une doctrine de la multiplicité

(1) *L'idéalisme et le réalisme dans la philosophie de Descartes*, Année philosophique, 1911, p. 43.

radicale, bien qu'elle ne soit pas un atomisme ; la philosophie de SPINOZA est, au contraire, orientée du côté de l'unité de l'essence, ensuite hypostasiée et traitée comme principe de ses manifestations.

Nous allons voir toutefois que cette opposition prend dans certains cas une forme différente car on trouve dans le *Court Traité* un autre mode de progression où la relation entre existences l'emporte sur la relation entre essences et se rapproche ainsi du processus cartésien sans cesser naturellement d'en différer par ses conclusions ; par voie de conséquence, la spécification de l'essence divine en attributs parfaits *chacun dans leur genre* nous apparaîtra comme ayant une source distincte de celle que nous avons jusqu'ici examinée, et l'idée même que nous devons nous faire de la pensée et de l'étendue s'en trouvera profondément modifiée.

Comme nous l'avons fait observer plus haut, SPINOZA, tout en accordant à ces deux genres suprêmes la conception par soi, leur refuse dans le *Court Traité* l'existence par soi : « Nous les concevons, dit-il, dans leur essence seulement, non dans leur existence ; nous ne les concevons pas de telle sorte que leur existence découle de leur essence. » (1) Il en résulte immédiatement, semble-t-il, que le mouvement qui aboutit à la conception par soi ne peut se prolonger jusqu'à la position en soi et par soi, — et qu'on ne peut de la première conclure directement à la seconde. Le par soi et l'en soi qui, d'ailleurs, coïncident chez SPINOZA (2) ont dû par conséquent être atteints ou conçus par une autre voie ; le rapport d'implicance qui conduit des corps à l'étendue et de la pluralité des esprits à la pensée n'est pas équivalent au rapport de mode à substance, c'est-à-dire au rapport de l'en

(1) Première partie, Chap. II, § 17, note 6, G. I, 24 ; Note 5, Ap. 56.

(2) Sur cette coïncidence, voir le texte indiqué dans la note précédente où SPINOZA assimile plusieurs fois l'en se au per se.

alio à l'*in se* et au *per se*, et, d'autre part, l'étendue et la pensée, ne répondant pas à ces deux dernières conditions, ce n'est pas en elles qu'on peut trouver le corrélatif du mode, c'est-à-dire de ce qui ne peut exister qu'*in alio* ; Dieu seul peut fournir ici la solution.

Au delà par conséquent de l'analyse régressive qui conduit d'un mode déterminé à une essence suprême correspondante nous apercevons un autre processus qui conduit, de n'importe quel mode, directement à Dieu sans autre spécification ; Dieu, et non pas tel ou tel attribut, apparaît comme ce sans quoi rien ne saurait exister ni être conçu (1) ; dès lors l'attribut, au lieu d'être aperçu directement à travers le mode, ne sera réellement atteint dans sa nature propre que par une voie détournée, en passant par l'intermédiaire de Dieu dont il apparaît comme constituant l'essence. Loin que la pensée et l'étendue possèdent en elles-mêmes, comme natures impliquées par les modes, leurs caractères fondamentaux, ces caractères ne leur appartiennent que dans la perspective de Dieu ; c'est dans cette perspective que sera justifiée leur conception par soi qui aurait pu autrement apparaître comme le résultat d'une simple impuissance de l'esprit humain ; c'est dans cette perspective également qu'on apercevra leur éternité, leur infinité, et, par exemple, quand il s'agit de l'étendue, la capacité qu'a cette dernière de produire les corps (2). Bien plus, la spécification même des attributs ne sera elle-même qu'indirecte ; on ne remontera plus des modes aux attributs comme à deux essences irréduc-

(1) Première partie, Chap. III, § I, G. I, 35 ; Ap. 71. — Deuxième partie, Chap. V, § 10, G. I, 64 ; Ap. 118 ; § 11, G. I, 64-65 ; Ap. 119. — D°, Chap. XIX, § 14, G. I., 93 ; Ap. 164. — D°, Chap. XXII, § 3, G. I, 101 ; Ap. 176 ; § 5, G. I. 101-102 ; Ap. 177. — D°, Chap. XXIII, § 1, G. I, 103 ; Ap. 179. — D° Chap. XXIV, § 2 et § 12, G. I, 106-107 ; Ap. 185.

(2) *Court Traité*, première partie, Chap. II, § 26 et 27, G. I, 26 et 27, Ap. 59-60 : « On objecte cependant encore qu'il doit y avoir nécessairement une première cause qui meuve ce corps puisque, étant au repos, il lui est impossible de se mouvoir lui-même ; et, comme il est évident qu'il y a dans la Nature du repos et du mouvement, ils doivent

tibles conçues clairement et distinctement l'une sans l'autre à la manière cartésienne et introduites ensuite telles quelles dans la divinité ; on passera encore ici par l'intermédiaire de Dieu ; de la diversité irréductible des modes on conclura que Dieu doit avoir autant de moyens correspondants de les produire et on sera amené à concevoir en lui autant d'attributs que de catégories de modes ou d'effets immanents (1).

Ainsi, à propos « d'un certain corps » qui existe dans la Nature, « Dieu se révèle immédiatement » (2), Dieu, c'est-à-dire non pas l'étendue considérée dans sa seule essence, mais Dieu comme *ens constans infinitis attributis* et comprenant en particulier dans ses attributs l'étendue comme puissance de produire les corps. L'implicance modo-substantielle nous conduit donc au delà d'une essence déterminée jusqu'à Dieu lui-même, seul susceptible

nécessairement, pense-t-on, provenir d'une cause extérieure. Mais il nous est facile de répondre ; car nous concédons que si un corps était une chose subsistant par elle-même et n'avait d'autre propriété que d'être long, large et profond, nous concédons, disons-nous, qu'alors, s'il était réellement au repos, il n'y aurait en lui aucune cause pour qu'il commençât à se mouvoir lui-même ; mais nous avons déjà affirmé que la Nature est un être duquel tous les attributs sont affirmés et, puisqu'il en est ainsi, il ne peut rien lui manquer pour produire tout ce qui est à produire. »

Ep. LXXXI à Tschirnhaus (5 mai 1676), G. IV, 332 : « Porro ex Extensione, ut eam *Cartestius* concipit, molem scilicet quiescentem, corporum existentiam demonstrare non tantum difficile ; ut ais ; sed omnino impossibile est. »

Ep. LXXXIII à Tschirnhaus (15 juillet 1676), G. IV, 334 : « Quod petis, an ex solo Extensionis conceptu rerum varietas a priori possit demonstrari, credo me jam satis clare ostendisse, id impossibile esse ; ideoque materiam a *Cartesio* male definiri per Extensionem ; sed eam necessario debere explicari per attributum, quod aeternam, et infinitam essentiam exprimat. » — PILLON, *Spinozisme et Malebranchisme*, p. 161, croit qu'il s'agit ici d'un autre attribut que l'étendue, et il se demande quel est cet attribut mystérieux. En réalité, c'est toujours de l'étendue qu'il est question, mais de l'étendue investie, si l'on peut dire, du pouvoir divin, considérée comme une des formes de la causalité immanente de Dieu, comme une partie de son essence qui est en même temps sa puissance.

(1) *Court Traité*, deuxième partie, Chap. XIX, § 6, G. I, 90 ; Ap. 160.

(2) *Court Traité*, première partie, deuxième dialogue, § 12, G. I, 24 ; Ap. 69.

d'être posé *in se* et *per se*, — et, d'autre part, l'étendue que nous sommes ainsi amenés à placer parmi les attributs de Dieu est beaucoup plus qu'une nature à laquelle nous aurions abouti régressivement par voie analytique en remontant de notion en notion ; atteinte uniquement par cette seconde voie, elle ne serait pas tout ce qu'elle est réellement dans le fond même des choses, c'est-à-dire dans la perspective de Dieu ; elle ne serait pas véritablement un attribut de Dieu et, en disant qu'elle l'est, on lui confère des qualités essentielles à la conception desquelles on n'aurait pu aboutir par un autre moyen (1).

Le mode de raisonnement que nous venons d'exposer restera valable si on remplace Dieu par la substance en général comme *in se* et *per se* sans rien préciser d'abord sur l'unité, la multiplicité ou l'infinité de ses attributs. Malgré la liaison plus étroite établie ainsi entre l'essence et l'existence de l'attribut, ce n'est pas comme dernier terme de la régression analytique que celui-ci sera directement hypostasié ; il ne sera posé en soi et par soi que dans la mesure où on le considérera précisément comme attribut, c'est-à-dire comme essence de substance et il faudra pour cela que la nature à laquelle nous nous sommes élevés à partir des modes apparaisse comme susceptible d'admettre les qualités qui doivent obligatoirement lui appartenir si elle est attribut de substance. Qu'il s'agisse donc d'une attribution à Dieu ou à une substance en général sans autre détermination, on devra faire la preuve en montrant qu'il y a un moyen de concevoir cette nature qui n'est pas incompatible avec les propriétés que toute substance confère nécessairement à son essence, et SPINOZA la fera pour l'étendue et pour la pensée sous une forme plus ou moins analogue, soit dans le *Court Traité* lui-

(1) Sur la transfiguration de l'étendue par la substantialité, voir BRUNSCHVIG, *Le platonisme de Spinoza*, dans *Chronicon spinozanum*, tome III, 1923, p. 262.

même (1), soit dans les *lettres* (2), soit dans l'*Ethique* (3). La différence entre sa thèse et celle de DESCARTES pourrait donc être exprimée de la manière suivante au point de vue que nous venons d'examiner : l'attribut est fonction de la substance et non plus la substance fonction de l'attribut (4).

Nous voyons ainsi que l'introduction en Dieu des attributs qui, dans le *premier dialogue*, étaient considérés seulement comme des modes de la substance, apparaît dans le *Court Traité* comme la résultante de plusieurs démarches spirituelles qui convergent dans leurs effets. Mais, à travers ces différentes variantes ou ces différents processus, se manifeste toujours l'influence cartésienne : l'emprunt fait à DESCARTES au sujet de l'attribut essentiel et de la distinction modale demeure naturellement hors de cause ; de plus, que la spécificité des attributs soit obtenue immédiatement par implication de nature ou indirectement par l'intermédiaire de Dieu à qui il faut reconnaître tout ce qui est nécessaire pour produire les modes, il est bien évident que le principe de cette spécificité doit être cherché dans la séparation radicale établie par DESCARTES entre l'étendue et la pensée ; enfin, il importe de remarquer que, dans le second processus examiné par nous, le

(1) Première partie, Chap. II, § 27, G. I, 27 ; Ap. 60. — Deuxième partie, Préface, § 2, Note 1, 3°, G. I, 51 ; Ap. 97. — D°, Chap. XIX, § 4, G. I, 90 ; 159-160. — D°, Chap. XX, § 4, G. I, 98 ; Ap. 170.

(2) Voir en particulier ep. XXXVI à *Hudde* (1666), G. IV, 185.

(3) II. Prop. I et II, G. II, 86. — Voir RICHARD MC KEON, *The philosophy of Spinoza*, p. 186-199. — FREUDENTHAL-GEHARDT, *op. cit.* II, 37.

(4) Cf. HUAN, *op. cit.*, p. 157-158.

On pourra remarquer ici comment la méthode suivie par SPINOZA lui permet de résoudre avec la plus grande facilité le problème de l'existence du monde extérieur qui avait si fort embarrassé DESCARTES. Il suffit en effet de concevoir l'étendue comme une puissance positive susceptible par la médiation de Dieu ou de la substantialité d'être portée à l'infini pour concevoir qu'elle est incontestablement un attribut de Dieu et pour lui conférer ainsi la réalité. Et, cette réalité de l'étendue comme attribut divin une fois démontrée, l'existence des corps s'ensuit nécessairement puisque Dieu doit réaliser une infinité de choses d'une infinité de manières. Voir *Court Traité*, 2^e partie, Chap. XIX, § 4, G. I, 90 ; Ap. 159-160.

rôle attribué à Dieu est tout à fait conforme à certaines doctrines cartésiennes; c'est Dieu, avons-nous vu, qui nous permet de concevoir l'étendue et la pensée comme unes, infinies et éternelles alors que nous n'aurions pu arriver au même résultat en partant simplement de l'existence des modes correspondants (1); or, chez DESCARTES également, si nous pouvons dépasser le donné et l'accroître à l'infini, nous devons cette possibilité à l'existence de Dieu (2), et nous n'aurions ni moyen ni raison de porter d'une manière générale les qualités au plus haut degré de perfection si nous n'étions pas obligés de les concevoir de cette sorte pour les attribuer à la divinité.

Nous n'avons d'ailleurs, sur ce dernier point, qu'un cas particulier de la collaboration des méthodes analytique et synthétique, régressive et progressive, que nous avons signalée à propos du *premier dialogue* et qui s'affirme à travers tous les développements du *Court Traité*. Elles interviennent nécessairement l'une et l'autre dans la définition de Dieu comme *ens constans infinitis attributis* puisque l'attribut ne peut obtenir sa spécificité et par conséquent être conçu dans sa nature particulière que par le mode, tandis qu'il tient le reste de ses caractères des exigences de l'essence divine à laquelle il appartient. Comme l'a très bien montré JULES LAGNEAU, il y a déjà dans cette définition un compromis entre l'absolue infinité de la substance divine et l'inévitable relativité de l'attribut au mode (3); et M. BRUNSCHVIG, de son côté, a insisté à plusieurs reprises sur le surcroît que le point de vue de la

(1) Cf. ce que dit SPINOZA d'une manière générale sur l'impossibilité de conclure du fini à l'infini (*Court Traité*, 2^e partie, Chap. XXIV, § 12-13, G. I, 106-107; Ap. 185-186).

(2) *Rép. aux deuxième objections*, A. T. VII, 139, et commentaire donné de ce texte dans l'*entretien avec Burman*, A. T. V, 157. — *Rép. aux cinquième objections*, A. T. VII, 370-371. — *Lettre CXG* du 24 mai 1640, A. T. III, 64. — Cf. supra 43 (Note 2). — Voir sur cette question PHILON, *La première preuve cartésienne de l'existence de Dieu et la critique de l'infini* (Année philosophique, 1890, p. 94 et sq.).

(3) *Op. cit.*, p. 392 et 408.

substance ajoute au point de vue de l'attribut (1). Or, sans revenir sur le rôle du cartésianisme dans la conscience que SPINOZA a prise de ces deux méthodes, nous pouvons remarquer que la manière dont elles se complètent est exactement la même chez l'auteur des Méditations que chez SPINOZA quand il s'agit de Dieu; en effet, si l'*en soi* des substances créées n'est qu'une propriété de certaines natures et n'ajoute, par conséquent, rien de nouveau à ce que nous nous représentons en elles, il n'en est pas de même, ainsi que nous l'avons indiqué, du *par soi* de la divinité, qui confère nécessairement a priori certaines caractéristiques à son essence et nous force à porter à

(1) *Spinoza et ses contemporains*, p. 294 et sq. — *Spinoza*, dans Grande Encyclopédie, p. 393.

La thèse de M. BRUNSCHVIG n'est pas rigoureusement identique à la nôtre puisqu'il oppose le point de vue de l'attribut à celui de la substance tandis que nous opposons celui de l'essence considérée séparément à celui de l'essence de Dieu ou de l'essence de substance, c'est-à-dire à celui de l'attribut. Nous en dirons autant de la manière dont il rapporte au cartésianisme l'origine des deux méthodes employées ici par *Spinoza* : « On a déjà eu occasion de montrer comment *Descartes*, faisant de la substance une fonction de l'attribut, pose comme attribut essentiel tantôt la pensée ou bien l'étendue, tantôt cette propriété « qu'elle subsiste par elle-même ». Ces deux conceptions différentes de l'attribut sont devenues chez *Spinoza* deux conceptions différentes de l'essence. Seulement, chez *Descartes*, elles s'appliquaient à des êtres distincts, l'une aux créatures, l'autre à Dieu. Chez *Spinoza*, elles conviennent nécessairement au même être, puisqu'il n'y a qu'une substance. C'est donc du point de vue de la méthode, non de l'objet, que la dualité s'en justifie. Elles correspondent aux deux aspects de la méthode que *Descartes* avait distingués : la régression analytique qui va du complexe au simple, du conditionné à la condition ; la progression synthétique qui descend de l'un au multiple, de la raison à la conséquence. L'analyse se tient naturellement sur le plan de l'intelligence, la synthèse se place dans l'ordre de l'être. » (294-295). En réalité, nous ne croyons pas qu'il y ait opposition entre la conception de l'attribut essentiel et la définition de la substance comme « ce qui subsiste *par soi* », à la condition de donner à ce *par soi*, — ce qui nous paraît être, sauf quand il s'agit de Dieu, la véritable pensée de *Descartes*, — le sens d'un *en soi*. L'*en soi* est en effet une véritable propriété existentielle de certaines essences ; on l'aperçoit en elles a priori, et si, à l'exception de Dieu dont l'existence est nécessaire, elles peuvent exister ou non, toujours est-il que, si elles existent, elles ne sauraient exister qu'en soi. Mais, pour *Spinoza*, il n'y a pas effectivement d'*en soi* en dehors de Dieu parce que l'*en soi* et le *par soi* coïncident ; c'est dans cette

l'absolu, pour l'y introduire, tout ce que nous concevons de réel et de vrai (1).

Dans la définition de Dieu du *Court Traité* nous avons considéré jusqu'à présent la spécificité de l'attribut et sa perfection dans son genre ; mais cette définition affirme également que Dieu a une infinité d'attributs et nous devons examiner maintenant cette dernière thèse pour voir s'il y a lieu de la rattacher à des origines cartésiennes.

SPINOZA, comme nous l'avons constaté, nous déclare dans une note (2) que l'idée d'une infinité d'attributs ne peut nous venir que de ces attributs qui nous révèlent leur existence sans nous faire connaître ce qu'ils sont. C'est donc, en d'autres termes, que l'idée en question ne peut venir que de Dieu lui-même. Mais comment en vient-elle ? Non pas évidemment d'une manière quasi empirique et sans aucune justification, comme une conséquence sans prémisse à la manière de la sensation ; toutes les fois qu'il s'agit de Dieu, l'esprit doit, en quelque sorte, se sentir chez lui, dans son propre domaine, et ses affirmations doivent lui apparaître comme rationnellement fondées. Quelle peut donc être ici la raison de l'affirmation ? Cette raison ne saurait être trouvée, semble-t-il, que dans l'idée même de Dieu. Mais, pour que l'idée de Dieu puisse remplir ce rôle, il est nécessaire qu'elle se

jonction des deux qualités et dans leur limitation à l'essence divine que consiste à notre avis la divergence entre les deux philosophes. Ce que nous retenons particulièrement de la thèse de M. BRUNSCHVICO, c'est la distinction de deux processus dont l'un se poursuit sur le plan des essences et l'autre sur le plan des existences, dont l'un est ascendant et l'autre descendant. Il y rattache d'une manière très heureuse les deux groupes de commentateurs qui interprètent l'attribut spinoziste dans un sens réaliste ou dans un sens idéaliste et qui ne font en réalité que porter à l'absolu une méthode ou l'autre : « Ils nous apparaissent, écrit-il, comme deux troupes de touristes pacifiques qui se rencontrent sur le flanc d'une colline : les uns descendent déjà la pente, tandis que les autres la gravissent encore (296). » Cf. LASBAX, *La hiérarchie dans l'Univers chez Spinoza*, p. 75 et sq.

(1) Supra, 42 et 43 (texte et note).

(2) Supra, 41, note 1.

pose au-dessus et au delà de l'infinité des attributs et que cette infinité n'en soit qu'une expression sur un plan inférieur ; c'est précisément la conclusion à laquelle nous étions arrivés plus haut quand nous faisions remarquer que nous avions dans l'attribut le point de convergence de deux méthodes et une sorte de compromis entre Dieu et le mode ; mais ici le compromis nous intéresse dans la mesure où il porte sur l'infinité des attributs et non plus sur l'essence de ces derniers.

Il semble que l'introduction en Dieu de l'étendue et de la pensée devait conduire inévitablement SPINOZA à la théorie considérée, tout nombre déterminé paraissant incompatible avec l'unité et avec l'infinité de Dieu ; telle est la thèse soutenue par M. LÉON (1) ; pour lui, une fois admis le monisme substantialiste et le dualisme cartésien, l'affirmation d'une infinité d'attributs s'imposait logiquement et nous devons, par suite, regarder la doctrine en question comme une conséquence immédiate des théories empruntées par l'auteur de l'Éthique à son devancier.

Qu'il faille voir ici, en effet, dans la philosophie de DESCARTES une condition nécessaire, il ne paraît pas y avoir le moindre doute ; mais on ne saurait transformer cette condition nécessaire en condition suffisante. L'infinité divine ne permet de conclure avec une légitimité absolue qu'à une infinité *in suo genere* c'est-à-dire à une infinité envisagée à l'intérieur d'un attribut déterminé. Si nous sortons de cette infinité *in suo genere*, nous ne pouvons plus caractériser l'infini que par la totalité, en disant qu'il ne doit rien laisser en dehors de lui et qu'il s'étend à tout ce qui existe ou à tout ce qui peut exister (2). Mais comment concevoir à son tour cette totalité ? Recourons-nous à la proposition XVI de la première partie de

(1) *Op. cit.*, p. 133-134. Cf. HUAN, *op. cit.*, p. 216 et sq.

(2) Il semble d'ailleurs que SPINOZA a hésité pour les attributs entre infinité et totalité (Voir *Court Traité*, première partie, Chap. II, § 1, note 1, G. I, 19 ; Ap. 49).

l'Éthique et dirons-nous qu'il s'agit de tout ce qui peut tomber sous un entendement infini (1)? Nous ne serons pas plus avancés. Nous ne nous confondons pas, en effet, avec cet entendement infini et il nous est impossible de connaître l'extension du domaine des idées qui lui appartiennent. Y a-t-il en lui une représentation d'attributs différents de ceux que nous pouvons atteindre, et, d'une manière plus précise encore, une représentation d'une infinité d'attributs? (2) Dira-t-on que la simple conception suffit ici comme instrument de preuve et que Dieu réalise nécessairement tout ce que nous pouvons concevoir? (3) Mais encore faut-il que l'on ait à faire à une conception positive. Or, quand nous élevons à l'infini ou quand nous poursuivons tout simplement la progression qui nous a conduits jusqu'à deux attributs, nous opérons une induction purement verbale dans laquelle nous faisons en réalité abstraction de la nature des choses nombrées pour ne retenir que la possibilité de prolonger une opération de numération en général. La prétention que nous aurions ici de dépasser nos connaissances n'est pas fondée, parce que nous ne sommes plus dans le domaine de l'homogène mais dans celui de l'hétérogène, qu'en pas-

(1) G. II, 60.

(2) PETERSDORFF, *Spinoza's unendliche Attribute Gottes*, dans *Chronicon Spinozanum*, II, 1922, p. 87-88, insiste sur le fait que SPINOZA, malgré son rationalisme, a toujours été essentiellement antianthropomorphiste et a mis constamment l'accent sur la limitation de l'esprit humain au point de vue de la connaissance de Dieu. Mais cette limitation ne pourrait conduire qu'à un peut-être portant sur *d'autres attributs*, et non à une affirmation aussi radicale et aussi précise que celle de *l'infinité des attributs*. Une telle affirmation, si on l'envisage dans son caractère absolu et déterminé, n'est pas un témoignage d'impuissance de la part de l'esprit humain.

(3) *De intellectus emendatione*, G. II, 29, note a : « Adeoque mens plus posset intelligere, quam Natura praestare, quod supra falsum esse constitit. » — Ep. XL à Jarig Jelles (25 mars 1667), G. IV 197-198 : « Cartesii, fateor, axioma aliquo modo est obscurum, uti et tu notasti, atque clarius, veriusque ita dixisset: Quod cogitandi potentia ad cogitandum non major est, quam naturae potentia ad existendum et operandum. »

sant d'un attribut à l'autre nous changeons, pour ainsi dire, de monde et que rien ne nous autorise à considérer comme possibles d'autres mondes ou une infinité de mondes dont nous n'avons pas la moindre idée. Ajoutons enfin que, à l'intérieur de la pensée et de l'étendue, nous communions en quelque sorte avec l'essence de Dieu qui est en même temps sa puissance et qu'ainsi nous avons une conscience positive d'un au delà de l'actuellement réalisé en nous, tandis que, lorsqu'il s'agit des autres attributs, ceux-ci, en admettant qu'ils existent, se manifestent entièrement en dehors de nous sans que nous puissions avoir aucun espoir de jamais franchir l'abîme qui nous en sépare (1).

Des réserves analogues s'imposeraient si nous nous placions au point de vue de l'unité divine et non plus à celui de son infinité. La thèse communément admise par les commentateurs est que cette unité ne saurait être exprimée par un nombre mais seulement par une infinité qui est au delà de tout nombre (2). Or nous ne voyons pas

(1) Il est vrai que SPINOZA paraît considérer encore dans le *Court Traité* cette limitation comme provisoire et qu'il ne désespère pas, semble-t-il, d'arriver à connaître d'autres attributs (1^{re} partie, Chap. VII, § I, Note 1, G. I, 44 ; Ap. 86) tandis qu'il affirme plus tard dans une lettre à Schuller, du 29 juillet 1675 (G. IV, 277-278, n° LXIV) que l'impuissance de l'esprit humain est ici définitive. — Peut-être faut-il rattacher à l'espoir non encore abandonné d'étendre sur ce point nos lumières ce que SPINOZA nous dit, dans le texte plus haut commenté, d'une sorte de révélation qui nous viendrait, relativement à ces attributs inconnus, de ces attributs eux-mêmes. — Il est certain, en tout cas, que la théorie de l'infinité des attributs paraissait plus justifiée quand SPINOZA admettait en quelque sorte un sentiment de leur existence qu'il n'était pas interdit de chercher à convertir en connaissance.

(2) LÉON, *op. cit.* p. 133-134 ; — BRUNSCHVIG, *Spinoza et ses contemporains*, p. 66 ; — JULES LAGNEAU, *op. cit.* p. 407 et 409. — ANNA TUMARKIN, *Zu Spinozas Attributenlehre* (Archiv für Geschichte der Philosophie, 1907, p. 326) déclare que le concept de l'infini est chez *Spinoza* indépendant du nombre comme l'éternité est indépendante de la durée. Dire que Dieu a une infinité d'attributs, c'est indiquer seulement que rien de ce qui exprime une détermination ne doit lui être refusé. — HAROLD JOACHIM (*A Study of the Ethics of Spinoza*, p. 41) déclare que, pour *Spinoza*, tout nombre actuel est nécessairement

ce que l'on gagne véritablement ici en introduisant l'infini car on se heurte à la difficulté de concevoir celle-ci, quand il s'agit des attributs, autrement que sous une forme numérique. A moins d'admettre une conception idéaliste de l'attribut, on ne saurait nier qu'on est en présence, ainsi que nous l'avons montré plus haut, d'une multiplicité hétérogène ; la qualité interne de l'attribut, sa spécificité, ne saurait être ramenée à un simple point de vue ; elle n'est pas le produit d'un découpage arbitraire opéré dans une infinité de puissance ou d'essence ; une telle théorie n'est admissible que pour les modes, et encore pour les modes considérés à l'intérieur d'un même attribut, (car la distinction des modes appartenant à des attributs différents est parfaitement légitime). Tout ce que l'on peut dire, c'est que l'infini des attributs a une raison positive qui la dépasse, qui est au delà même de cette infinité et qui la justifie, comme l'infini de l'espace justifie le développement indéfini de la ligne (1), mais on ne sera point autorisé par là à oublier que l'attribut est une actualité, non une virtualité ; les difficultés relatives à l'expression de l'unité par un nombre ne paraissent donc point être éliminées par la définition de Dieu comme *ens constans infinitis attributis*.

fini. Nous ne pouvons par conséquent penser que les attributs de Dieu forment un nombre infini ; nous devons dire simplement qu'aucun nombre ne peut les exprimer. — Cf. encore PETERSDORFF, *op. cit.* p. 76 : « Je dis *infinis* et non innombrables (contrairement à l'expression qu'on trouve si fréquemment dans les écrits relatifs à Spinoza) — parce que Spinoza lui-même ne les a jamais nommés innombrables, mais toujours infinis — et qu'il voulait voir séparer de la manière la plus rigoureuse le concept d'infini de celui du nombre (Lettre XII). Car, même dans la négation qui en est faite, le nombre exprime déjà une certaine détermination qui doit être exclue du concept de l'infini. »

(1) *De intellectus emendatione*, G. II, 39. — Comment admettre en effet, s'il n'en était pas ainsi, que SPINOZA pût introduire, dès la proposition IX de la première partie de l'*Ethique* et avant de connaître ou d'avoir le droit de connaître l'étendue et la pensée comme réalités déterminées, le principe que : « Quo plus realitatis, aut esse unaquaque res habet, eo plura attributa ipsi competunt. » (G. II, 51).

Les remarques précédentes ont pour objet de montrer que l'admission d'une infinité d'attributs n'était pas une conséquence inévitable de la combinaison de la théorie spinoziste de la substance avec le dualisme cartésien, mais elles ne sauraient infirmer la thèse d'après laquelle DESCARTES a joué ici un rôle décisif. Pour qu'une telle doctrine pût voir le jour, il était, en effet, nécessaire qu'il n'y eût pas une raison positive de fermer le système complet du réel sur deux attributs qui, ayant un rôle complémentaire, paraîtraient constituer un ensemble se suffisant à lui-même. Dans la philosophie même de SPINOZA, — et sans entrer dans l'étude détaillée de cette question, — la forme du parallélisme que l'on pourrait appeler épistémologique, où les rapports de la pensée et de l'étendue sont ceux du connaissant et du connu, n'aurait pas favorisé l'apparition de la thèse d'une infinité d'attributs ; c'est dans la perspective d'un parallélisme où la pensée est envisagée dans son *esse formel* et non dans son *esse objectif* et où elle apparaît comme une réalité placée en quelque sorte sur le même plan que l'étendue que le dualisme semble être une limitation numérique injustifiée et imposée arbitrairement au réel. Or, il est incontestable que le cartésianisme, en supprimant entre les deux essences toute autre solidarité qu'une solidarité de fait et en éliminant ce qui dans les diverses conceptions antérieures pouvait les faire considérer comme deux termes se complétant l'un l'autre ou épuisant la totalité des choses dans leur opposition, a préparé sur ce point la voie au spinozisme (1).

(1) ROBINSON a insisté à plusieurs reprises sur un aspect de cette question : tandis que dans la scolastique le corporel et le psychique étaient considérés comme deux objets directement opposés et que l'un d'entre eux, le spirituel, était simplement défini par la négation de l'autre, comme un quelque chose d'immatériel ou d'incorporel, dans la philosophie de Descartes, au contraire, les deux espèces de substances sont déterminées positivement et déclarées intelligibles par elles-mêmes, l'une sans l'autre ; elles ne sont plus opposées, mais seulement distinguées. Dès lors rien n'empêchait d'admettre à côté

Peut-on aller plus loin et trouver chez DESCARTES une affirmation correspondant à celle de l'infinité des attributs. On serait assez porté à le croire, étant donné le parallélisme que nous avons mis en lumière entre les deux philosophes dans l'utilisation qu'ils font d'une double méthode, analytique et synthétique, pour la détermination de l'essence divine. La loi génératrice qu'est l'idée de Dieu n'a-t-elle pas conduit l'auteur des Méditations, non seulement à élever à l'absolu les qualités qui sont introduites dans la divinité, mais encore à lui en accorder une infinité ? En réalité la conception cartésienne apparaît ici comme très éloignée de la conception spinoziste et comme ne coïncidant même pas avec elle dans un même dessin fondamental. DESCARTES nous parle bien, il est vrai, d'une infinité de perfections autres que celles que nous pouvons concevoir, mais cette infinité s'accompagne d'un « peut-être » (1) ou même, dans d'autres textes, se transforme en simple pluralité (2), — et nous voyons par

de l'étendue et de la pensée une infinité d'attributs (*Untersuchungen über Spinozas Metaphysik* (Archiv für Geschichte der Philosophie, 1906, p. 461. — *Kommentar* I, p. 112 et sq). Dans ce dernier texte, ROBINSON signale Malebranche, Leibnitz et Fénelon comme ayant admis, sinon l'existence d'autres réalités que l'étendue et la pensée, du moins leur possibilité. Il mentionne Regius, de la Forge et Clauberg comme ayant insisté sur le fait que l'étendue et la pensée ne sont pas opposita sed diversa. — Cf. HOFFDING, *Das erste Buch der Ethica*, p. 34-35, — et WENZEL, *Die Weltanschauung Spinozas*, p. 447.

(1) *Méditation*, III, A. T. VII, 46 : « Nec obstat quod non comprehendam infinitum, vel quod alia innumera in Deo sint, quae nec comprehendere, nec forte etiam attingere cogitatione, ullo modo possum; est enim de ratione infiniti, ut a me, qui sum finitus, non comprehendatur; et sufficit me hoc ipsum intelligere, ac judicare, illa omnia quae clare percipio, et perfectionem aliquam importare scio, atque etiam forte alia innumera quae ignoro, vel formaliter vel eminenter in Deo esse, ut idea quam de illo habeo sit omnium quae in me sunt maxime vera, et maxime clara et distincta. »

Le « peut-être » est étranger à la conception spinoziste même dans le premier dialogue où il n'est pas encore question d'une infinité d'attributs, mais seulement « d'autres attributs ».

(2) Lettre à Clerselier (23 avril 1649), A. T. V, n° DLVII, p. 356 : « Et sufficit me hoc ipsum intelligere. Nempe sufficit me intelligere hoc ipsum quod Deus a me non comprehendatur, ut Deum juxta Dei veritatem et qualis est intelligam, modo praeterea judicem omnes

là qu'elle ne saurait être envisagée comme ayant le caractère rigoureux d'une exigence qui aurait sa source directe et immédiate dans l'idée de Dieu (1) ; il s'agit uniquement d'une affirmation d'agnosticisme et d'une possibilité dont la vraisemblance est fondée sur la comparaison de l'immensité divine et de la limitation de l'esprit humain (2). — Il est à peine besoin de remarquer, d'autre part, que les perfections dont il est question ici ne peuvent, en aucune façon, être assimilées à des attributs substantiels ; elles sont des modalités d'une constante unique (la pensée) ; il ne saurait par conséquent exister entre elles une distinction réelle mais seulement une distinction formelle telle que celle dont discute DESCARTES avec CATERUS, distinction empruntée à DUNS SCOT, et par laquelle on sépare en Dieu la justice et la miséricorde (3) ; elles peuvent même être moins encore et traduire simplement, du côté de l'homme, l'insuffisance d'une pensée discursive qui, ne pouvant coïncider intuitivement avec la nature de Dieu, y discerne constamment des aspects nouveaux, dont la multiplication reste toujours inadéquante à la réalité qu'il s'agissait d'exprimer.

SPINOZA ne s'est pas contenté de définir Dieu dans le *Court Traité* comme *ens constans infinitis attributis*, il a cherché à justifier sa définition et il l'a fait au moyen d'un mode d'argumentation que nous retrouverons sous des formes diverses dans ses autres œuvres : « Le Néant ne pouvant avoir d'attributs, le Tout doit avoir tous les attributs ; et, de même que le Néant n'a pas d'attributs

in eo esse perfectiones quas clare intelligo et insuper multo plures, quas comprehendere non possum. »

(1) C'est, semble-t-il, dans la philosophie juive que l'on trouve les affirmations les plus nettes et les plus positives sur l'infinité des attributs de Dieu. Voir WOLFSON, *Spinoza on the simplicity of Substance*, p. 146.

(2) Supra 74, notes 1 et 2.

(3) *Premières objections*, A. T. VII, 100. — *Rép. aux premières objections*, A. T. VII, 120-121. — Cf. GILSON, *Index scolastico-cartésien*, p. 86, n° 148.

parce qu'il n'est rien, le Quelque chose a des attributs parce qu'il est quelque chose. Donc, plus il est quelque chose, plus il doit avoir d'attributs ; et, conséquemment, Dieu, étant ce quelque chose qui possède la plus haute perfection, l'infinité, la totalité, doit avoir aussi des attributs parfaits, infinis, et la totalité des attributs. » (1)

Le raisonnement précédent a été considéré par divers commentateurs comme devant, dans ses origines, être rapporté à l'auteur des Méditations. SIGWART (2) et ROBINSON (3) ont fait observer que SPINOZA s'appuyait ici sur le principe cartésien d'après lequel le rien n'a pas d'attributs. C'est, en effet, ce que dit DESCARTES dans les *Rationes* (4), dans les *Principes* (5) et dans sa correspondance (6), — et il ajoute que, plus nous saisissons d'attributs dans une substance, plus clairement nous en péné-

(1) *Court Traité*, première partie, Chap. II, note 1, G. I, 19 ; Ap. 49. — Cf. D°, Chap. II, § 17, G. I, 23 ; Ap. 55. — *Renati Descartes principia philosophiae* I, prop. VII, lemme I, G. I, 164. — Ep. IX à de Vries (1663), G. IV, 44-45. — Ep. XXXV, à Hudde (10 avril 1666) 6°, G. IV, 182. — Ep. XXXVI à Hudde, G. IV, 185. — Ep. LXIII de Schuller à Spinoza (25 juillet 1675) G. IV, 275. — Ep. LXIV, *responsio ad praecedentem*, G. IV, 278. — *Ethique*, I, Prop. X, Scolie, G. II, 52. — D° I, Prop. XI (Aliter n° 2 et scolie). — L'argument, sous les formes diverses qu'il revêt dans les textes précédents, est utilisé, selon les cas, soit pour justifier la définition de Dieu, soit pour en démontrer l'unité, soit enfin pour en prouver l'existence ; ces trois fins se confondent d'ailleurs plus ou moins dans la philosophie de Spinoza, mais nous ne considérons pour le moment que ce qui concerne exclusivement la définition de Dieu.

(2) *Spinoza's neunentdecker Tractat*, p. 9.

(3) *Untersuchungen über Spinozas Metaphysik*, p. 308.

(4) Définition V (A. T. VII, 161) : « ...quia naturali lumine notum est, nullum esse posse nihili reale attributum. »

(5) I, § II, A. T. VIII (1), 8 : « Notandum est, lumine naturali esse notissimum, nihili nullas esse affectiones sive qualitates ; atque ideo ubicumque aliquas deprehendimus, ibi rem sive substantiam, cujus illae sint, necessario inveniri ; et quo plures in eadem re sive substantia deprehendimus, tanto clarius nos illam cognoscere. » — D°, § 52, A. T. VIII (1), 25 : « ...per communem illam notionem, quod nihili nulla sint attributa, nullaeque proprietates aut qualitates. »

(6) Lettre à Arnauld du 29 juillet 1648, A. T. V, n° DXXV, p. 228 : « Difficultas in agnoscenda impossibilitate vacui oriri videtur, imprimis ex eo quod non satis consideremus nihili nullas proprietates esse posse. »

trons la nature, ce qui lui permet, en particulier, d'affirmer que nous avons une connaissance plus parfaite de l'esprit que du corps (1). Mais il prend ici le mot d'attribut dans le sens de propriété, et, d'autre part, le fait que nous concevons un plus grand nombre d'attributs dans une substance est utilisé par lui pour prouver que nous en avons une notion plus complète et non pour établir qu'elle a un degré supérieur d'existence. SPINOZA, au contraire, se place au point de vue de l'être, et le nombre des attributs est regardé par lui comme exprimant la perfection plus ou moins grande du « quelque chose » auquel appartiennent ces attributs (2).

On ne saurait donc parler de concordance véritable entre les textes et on ne peut pas non plus invoquer avec sécurité pour établir ici une filiation le passage des *Renati Descartes principia philosophiae* où est introduit ce mode d'argumentation (3), car, loin d'y être attribué à DESCARTES, il y est présenté comme devant être substitué à une démonstration cartésienne dont SPINOZA affirme l'insuffisance.

Pour trouver sur ce point une relation effective entre les deux auteurs, il faudrait, — au lieu de comparer des formules qui, au premier abord, paraissent assez semblables mais diffèrent en réalité profondément dans leur signification, — remonter jusqu'au principe commun aux deux doctrines, c'est-à-dire jusqu'à l'idée de Dieu conçue

(1) *Rep. aux cinquièmes objections*, A. T. VII, 360 : « Sed quantum ad me, nihil unquam aliud requiri putavi ad manifestandam substantiam, praeter varia ejus attributa, adeo ut, quo plura alicujus substantiae attributa cognoscamus, eo perfectius ejus naturam intelligamus. Atque, ut multa diversa attributa in cera distinguere possumus, unum quod sit alba, aliud quod sit dura, aliud quod ex dura fiat liquida etc. : ita etiam in mente totidem sunt, unum quod habeat vim cognoscendi albedinem cerae, aliud quod habeat vim cognoscendi ejus duritiem, aliud quod mutationem duritiei sive liquefactionem, etc. »

(2) Ch. DELBOS, *Le Spinozisme*, p. 38.

(3) I, prop. VII, lemme I, G. I, 164.

comme une règle de synthèse permettant la détermination de son propre contenu. Si nous avons dit en effet que SPINOZA se place au point de vue du réel tandis que DESCARTES se place au point de vue de la connaissance, il ne faudrait pas croire cependant que le premier admet l'existence effective d'êtres comportant soit des degrés multiples de réalité, soit des attributs en plus ou moins grand nombre s'échelonnant de zéro à l'infini. Comme on l'a fait observer avec raison (1), l'argumentation ainsi interprétée serait en contradiction avec l'ensemble du système car il ne peut y avoir de milieu dans le spinozisme entre le néant et l'infini, et nous reviendrons plus loin sur ce point à propos de l'unité divine et des preuves de l'existence de Dieu. Que telle ne fût pas d'ailleurs la conception de SPINOZA, c'est ce qui résulte nettement de sa réponse à SCHULLER, qui lui avait précisément posé la question au nom de T'SCHIRNHAUS (2) : l'axiome utilisé dans le scolie de la proposition X de l'*Ethique* (3) n'a pas son origine dans le fait qu'il existerait ou qu'il pourrait exister des êtres ayant trois, quatre, etc., attributs, mais il est formé à partir de l'idée que nous possédons d'un Être absolument infini (4). Ainsi donc, la définition de Dieu comme *ens constans infinitis attributis* paraît bien résulter de l'axiome, mais l'axiome lui-même trouve sa justification dans une notion supérieure qui est celle de l'*Ens absolute infinitum* ; de cette notion il exprime en

(1) JULES LAGNEAU, *op. cit.*, p. 414.

(2) Ep. LXIII, G. IV, 275.

(3) Texte du scolie : « Longe ergo abest, ut absurdum sit, uni substantiae plura attributa tribuere ; quin nihil in natura clarius, quam quod unumquodque ens sub aliquo attributo debeat concipi, et, quo plus realitatis, aut esse habeat, eo plura attributa, quae et necessitatem sive aeternitatem, et infinitatem exprimunt, habeat ; et consequenter nihii etiam clarius, quam quod ens absolute infinitum necessario sit definiendum (ut Defin. 6. tradidimus) ens, quod constat infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam certam essentiam exprimit. » (G. II, 52).

(4) Ep. LXIV, G. IV, 278.

somme la législation ; il règle et légitime à la fois, en s'appuyant sur elle, le processus de constitution de l'essence divine. La lettre IX, à *Simon de Vries*, nous éclaire à ce sujet tout particulièrement car, au lieu de dire comme le *Court Traité* et *l'Ethique*, que plus un être a de réalité, plus il a d'attributs (1), elle déclare que, plus un être a de réalité, plus on doit lui accorder d'attributs (eo plura attributa ei sunt *tribuenda*), et cette formule, qui ne prête pas à la même équivoque, indique bien qu'il s'agit ici, non pas d'un fait réel, mais d'une loi de construction. Or, le rôle ainsi assigné à l'idée de Dieu correspond bien, comme nous avons pu le constater, à l'attitude de DESCARTES, quoique SPINOZA en fasse un usage différent.

Les études précédentes nous ont déjà montré cette différence : elle consiste dans le fait d'avoir appliqué à l'hétérogène une loi synthétique dont DESCARTES n'avait usé que dans le domaine de l'homogène et d'avoir opéré sur l'attribut genre d'être exactement comme sur l'attribut degré d'être. On s'en rend compte d'une manière très nette en se reportant aux *Renati Descartes principia philosophiae* ; dans le lemme I de la proposition VII (partie I) nous trouvons en quelque sorte notre axiome sous sa forme la plus générale et la plus formelle (2) ; il

(1) Dans *l'Ethique*, on trouve successivement les expressions « eo plura attributa ipsi *competunt* », — « longe ergo abest, ut absurdum sit, uni substantiae plura attributa *tribuere* » — « et, quo plus realitatis, aut esse habeat, eo plura attributa, quae et necessitatem, sive aeternitatem, et infinitatem exprimunt, *habeat*. » Mais on voit que le terme « *tribuere* » n'intervient ici qu'incidemment.

(2) « In omnis rei idea sive conceptu continetur existentia (per Ax. 6). Ponatur igitur A esse res, quae decem gradus habet perfectionis. Dico, quod ejus conceptus plus existentiae involvit, quam si supponeretur, quinque tantum gradus perfectionis continere. Nam cum de nihilo nullam possimus affirmare existentiam (vide Schol. Propos. 4.), quantum ejus perfectioni cogitatione detrahimus, ac proinde magis, ac magis, de nihilo participare concipimus, tantum etiam possibilitatis existentiae de ipso negamus. Ideoque, si ejus

n'est ici question que de *gradus perfectionis* dans le sens de *gradus realitatis*, ainsi qu'il nous est expliqué dans la note 2 ; mais, quand il s'agira d'entrer dans le détail de la réalisation, les *gradus perfectionis* prendront une double signification, et SPINOZA appliquera successivement la règle formulée par lui à chaque essence particulière, qui devra être portée à l'infini pour être considérée comme un attribut de Dieu, et à la multiplication des essences, dont Dieu devra être regardé comme la limite située au delà de tout nombre. Or la question est de savoir si ces deux applications sont également légitimes ; n'allons-nous pas, en y procédant, nous heurter à des contradictions ou à des impossibilités ? SPINOZA paraît bien avoir aperçu en tout cas la nécessité d'une vérification ; dans la lettre à *de Vries* commentée plus haut il déclare qu'il a fourni deux preuves qu'une substance peut avoir plusieurs attributs et, après avoir formulé la première dans les termes que nous avons indiqués, il ajoute : « Secunda, et quam ego palmariam judico, est, quod quo plura attributa alicui enti tribuo, eo magis cogor, ipsi existentiam tribuere, hoc est, eo magis sub ratione veri ipsum concipio, quod plane contrarium esset si ego Chymaeram, aut quid simile finxissem. (1) » Pourquoi la seconde démonstration l'emporte-t-elle ainsi sur la première ? Il est facile de s'en rendre compte ; dans l'utilisation du principe posé en quelque sorte in abstracto une erreur était toujours possible ; ici, au contraire, nous apercevons directement, d'une manière concrète, à l'intérieur du processus lui-même, le progrès de la puissance dans l'être que nous concevons. SPINOZA a fait de cette seconde méthode deux usages correspondant symétriquement à ceux qu'il avait

gradus perfectionis in infinitum diminui concipiamus usque ad 0, sive ciphram: nullam existentiam sive absolute impossibilem existentiam continebit. Si autem contra ejus gradus in infinitum augeamus, summam existentiam, ac proinde summam necessariam involvere concipiemus. » (G. I, 166).

(1) G. IV, 45.

faits de la première ; il a montré dans le scolie de la proposition I de la deuxième partie de l'*Ethique* qu'un accroissement de la pensée était nécessairement aperçu comme un accroissement corrélatif de réalité (1) — et il a exposé la même thèse à propos des perfections, qui se confondent chez lui avec les attributs en général, dans le scolie de la proposition XI de la première partie (2) qui est vraisemblablement le texte visé par la lettre à *de Vries*. — Reste à savoir si cette contre-épreuve est effectivement favorable, comme SPINOZA l'affirme sans hésitation. A cette question nous ne pourrons répondre qu'après avoir examiné le problème de l'unité de la substance.

(1) « Patet etiam haec Propositio ex hoc, quod nos possumus ens cogitans infinitum concipere. Nam quo plura ens cogitans potest cogitare, eo plus realitatis, sive perfectionis idem continere concipimus; ergo ens, quod infinita infinitis modis cogitare potest, est necessario virtute cogitandi infinitum. Cum itaque, ad solam cogitationem attendendo, Ens infinitum concipiamus, est necessario (per Defin. 4 et 6. p. I.) Cogitatio unum ex infinitis Dei attributis, ut volebamus. » (G. II, 86).

(2) G. II, 54.

CHAPITRE III

La substance et l'attribut dans le Court Traité

Dans le *Court Traité*, comme dans le *premier dialogue*, SPINOZA est avant tout préoccupé d'éliminer la pluralité des substances et de la faire évanouir au profit de l'unité. Mais qu'entend-il exactement par substance? Tel est le premier point qu'il importe de préciser.

Ainsi que le fait observer SIGWART (1), il ne nous donne de la substance aucune définition, et il emploie ce terme sans indiquer la signification qu'il lui attribue; nous sommes donc obligés, pour dégager cette dernière, d'examiner les propositions et les démonstrations qui peuvent nous éclairer à ce sujet.

Tout d'abord, nous constatons que la substance dont il est question n'est pas immédiatement posée comme infinie puisque SPINOZA entend prouver qu'elle possède effectivement cette propriété (2); — elle n'est pas non plus regardée comme existant par soi puisque SPINOZA se demande

(1) *Spinoza's neuentdecker Tractat*, p. 14.

(2) Première partie, Chap. II, § 3 et sq, G. I p. 20; Ap. 50; — D°, Note 2, G. I, 19; Ap. 49-50.

si elle est limitée par sa cause (1). — Est-elle alors ce qui n'a besoin que de Dieu pour exister? On pourrait le croire, car il nous est dit que la cause de la substance est nécessairement Dieu (2). Mais cette définition n'engloberait pas toute substance puisqu'elle ne s'appliquerait pas à Dieu et que, contrairement à l'opinion de certains commentateurs, Dieu est certainement considéré dans le *Court Traité* comme une substance, bien que le mot « être » lui soit plus fréquemment appliqué (3). — En réalité la substance sur laquelle argumente SPINOZA est Dieu lui-même ou un en soi qui a Dieu pour cause, — un par soi

(1) D°.

(2) D°, § 4, G. I, 20; Ap. 51.

(3) *Court Traité*, Première partie, Chap. II, § 17, G. I, 23; Ap. 55 : « Les raisons dès lors pour lesquelles nous avons dit que tous ces attributs qui sont dans la nature ne forment qu'un seul être... » — D°, G. I, 24; Ap. 56 : « Il suit de là nécessairement que la Nature, qui ne provient d'aucune cause et que nous savons néanmoins qu'elle existe, doit être nécessairement un être parfait auquel appartient l'existence. » — D°, Note 6, G. I, 24; Note 5, Ap., 56 : « Si aucune substance ne peut être autrement qu'existante et si, malgré cela, pour aucune, l'existence ne découle de l'essence aussi longtemps qu'elle est conçue à part, il s'ensuit qu'elle ne peut être une chose qui existe à part, mais doit être une chose telle qu'un attribut d'une autre qui est l'être unique ou le tout. » — Voir au contraire : Première partie, Chap. II, § 2, Note 2, G. I, 19; Ap. 49-50 : « Elle [la substance] n'est pas non plus limitée par une autre car cette autre devrait être limitée ou illimitée : le premier n'est pas; donc, c'est le second; donc elle est Dieu. » — D°, § 25, G. I, 26, Ap. 59 : « Enfin la substance, parce qu'elle est le principe de tous ses modes, peut à bien meilleur droit être appelée un agent qu'un patient. » Dans ce dernier texte, étant donné le développement qui précède, il s'agit manifestement de Dieu. — 2° partie, Chap. XXII, § 5, G. I, 101, Ap. 177 : « Comme, d'autre part, la nature entière est une seule substance dont l'essence est infinie, toutes choses sont par la Nature unies en une seule, savoir Dieu. » — On a voulu voir dans cette distinction entre l'ens et la substantia une application du principe formulé plus tard par SPINOZA dans la lettre IX à de Vries au sujet des définitions : « Aliud exemplum addo, id nempe, quod in fine adfers. Si dicam unamquamque substantiam unum tantum habere attributum, mera est Propositio, et eget Demonstratione. Si vero dicam per substantiam intelligo id, quod uno tantum attributo constat, bona erit Definitio, modo postea entia pluribus attributis constantia alio nomine a substantia diverso insignantur... » (G. IV, 44). En réalité, SPINOZA ne nous paraît pas faire ici allusion à un procédé qu'il aurait lui-même employé; il prend

ou un en soi qui a pour cause un par soi (1); il est, d'autre part, manifeste que cet en soi a une essence et un degré de perfection qui le caractérisent puisque c'est sur l'existence de cette essence et de ce degré de perfection que SPINOZA raisonne pour démontrer qu'une substance ne peut en produire une autre (2).

Bien que ces caractères conviennent à la substance cartésienne (3), on doit reconnaître que ni chacun pris en particulier, ni tous réunis ne s'appliqueraient assez exclu-

simplement son exemple dans une phrase de la lettre à laquelle il répond.

Sur ces questions, consulter ROBINSON, *Untersuchungen über Spinozas Metaphysik*, p. 310 et sq. — p. 457 et sq. — Même auteur: *Kommentar*, I, p. 136 et sq., p. 162 et sq. — Ce problème de terminologie est étroitement lié à celui des rapports de la substance et de l'attribut.

(1) Nous examinerons plus loin, 96 et sq., dans quelle mesure ces deux conceptions sont identiques — et les rapports qui existent en réalité entre le par soi et Dieu.

(2) SPINOZA montre que la substance produite ne pourrait différer de la substance productrice, ni en plus ni en moins, et qu'elle ne saurait, d'autre part, lui être identique sans la limiter, conséquence contraire à ce qui a été établi.

(3) *Abbrégé des Méditations*, A. T. VII, 13-14 : « Primo ut sciatur omnes omnino substantias, sive res quae a Deo creari debent ut existent. »

Méditation III, A. T. VII, 44 : texte cité supra 54, note 1.

Lettre CCLXVI à *Regius* (janvier 1642), A. T. III, 505 : « Quod plane repugnet ut substantia aliqua de novo existat, nisi de novo a Deo creetur ; videmus autem quotidie multas ex illis formis, quae substantiales dicuntur, de novo incipere esse, quamvis a Deo creari non putentur ab iis qui putant ipsas esse substantias ; ergo male hoc putant. Quod confirmatur exemplo Animae, quae est vera forma substantialis hominis ; haec enim non aliam ob causam a Deo immediate creari putatur, quam quia est substantia ; ac proinde, cum aliae non putentur eodem modo creari, sed tantum educi e potentia materiae, non putandum etiam est eas esse substantias ».

Principes I, § 51, A. T. VIII (1), 24 : « Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat, ad existendum ». En réalité : § 52 « Possunt... substantia corpora et mens, sive substantia cogitans creata, sub hoc communi conceptu intelligi, quod sint res, quae solo Dei concursu egent ad existendum ».

Cf. SPINOZA, *Renati Descartes principia philosophiae*, II, Defin. II (G. I, 181) : « Per Substantiam intelligimus id, quod ad existendum solo Dei concursu indiget ».

ROBINSON a plusieurs fois insisté sur le fait que l'argumentation de *Spinoza* tendant à prouver que la substance n'a pu être limitée par

sivement à elle pour qu'on fût autorisé à croire que c'est d'elle seule qu'il s'agit. Mais nous avons par ailleurs des preuves décisives que SPINOZA s'inspire ici de très près, soit pour les utiliser, soit pour les combattre, des théories développées par CATERUS dans les premières objections et des réponses de DESCARTES. Nous lisons, en effet, dans le *Court Traité* (1) : « Si maintenant elle [la substance] est limitée par sa cause, ce doit être ou bien parce que cette cause n'a pas pu donner davantage ou parce qu'elle ne l'a pas voulu. Qu'il [Dieu] n'ait pu donner davantage répugne à sa toute puissance; qu'il n'aurait pas voulu donner davantage, bien que le pouvant, a un goût de malveillance qui ne peut être en aucune façon en Dieu, lequel est toute bonté et plénitude ». Or CATERUS avait écrit : « Il me souvient d'avoir autrefois entendu SUAREZ raisonner de la sorte : Toute limitation vient d'une cause ; car une chose est finie et limitée ou parce que la cause ne lui a pu donner rien de plus grand ni de plus parfait, ou parce qu'elle ne l'a pas voulu ; si donc quelque chose est par soi et non par une cause, il est vrai de dire qu'elle est infinie et non limitée. » (2) Que ce passage soit bien ici la source

sa cause suppose la conception cartésienne d'après laquelle cette cause est nécessairement Dieu (*Untersuchungen* etc., p. 314 ; — *Kommen-tar* I, p. 142). Mais si, effectivement, dans le § 5 du texte, *Spinoza* affirme sans démonstration que la substance ne peut avoir que Dieu comme cause, il n'en est pas absolument de même dans la note 2 où il raisonne ainsi : « ou bien la substance doit s'être limitée elle-même, ou bien elle a été limitée par une autre. Elle ne peut s'être limitée elle-même car, étant illimitée, elle aurait dû changer toute sa nature. Elle n'est pas non plus limitée par une autre, car cette autre devrait être limitée ou illimitée ; le premier n'est pas, donc, c'est le second ; donc elle est Dieu ». D'après ROBINSON il faudrait interpréter ce texte de la façon suivante : le premier n'est point, parce que c'est le second et qu'elle est Dieu. Mais nous ne croyons pas qu'une telle interprétation soit possible ; c'est bien une démonstration et non une simple affirmation que SPINOZA veut fournir ici et cette démonstration s'appuie sur le principe que ce qui est par soi est illimité. Nous examinerons plus loin la manière dont il faut comprendre ce principe.

(1) Chap. II, § 5, G. I, 20 ; Ap. 51.

(2) A. T. IX (1), 76.

de SPINOZA, on ne saurait en douter quand on lit la note qui commente le texte du *Court Traité* que nous venons de citer (1), car cette note répond manifestement aux thèses du contradicteur de DESCARTES. CATERUS avait, en effet, discuté la seconde preuve cartésienne de l'existence de Dieu en lui opposant deux sortes de raisons: il est faux, avait-il dit, de prétendre qu'une chose qui est par soi se sera aisément tout donné, car il ne lui a pas été possible, avant qu'elle fût, de prévoir ce qu'elle pourrait être pour choisir ce qu'elle serait après. Et, si on renonce, ainsi qu'on doit le faire, à l'idée d'un par soi comme par une cause pour ne retenir qu'un par soi négatif, on ne saurait prétendre que ce qui est par soi est illimité car on ignore si les principes internes et constituants de la chose, c'est-à-dire sa forme même et son essence, n'exigent pas une limitation (2). SPINOZA réfute ces arguments en les détruisant l'un par l'autre, non pas, il est vrai, pour prouver l'infinité de ce qui est par soi, mais pour démontrer l'infinité nécessaire de toute substance créée par Dieu : « Dire à ce sujet que la nature de la chose exigeait cela [la limitation] et par suite ne pouvait être autrement, c'est ne rien dire ; car la nature d'une chose ne peut rien exiger tant qu'elle n'est pas. » On peut bien voir, ajoute-t-il, ce qui appartient à la nature d'une chose qui n'est pas, quand l'essence de la chose est déjà donnée, ainsi qu'il arrive dans la génération, mais non quand l'essence et l'existence ne sont données ni l'une ni l'autre, ce qui est le cas dans la création : « Si donc Dieu crée, il crée la nature de la chose en même temps que la chose, et il serait par conséquent malveillant si, le pouvant bien, mais ne le vou-

(1) On pourrait également remarquer combien la thèse prêtée ici à SUAREZ sur la liaison de l'infini et du par soi est, dans sa forme, analogue à celle qui est exposée par SPINOZA dans la note 2, — mais, quand il s'agit de cette question du par soi, on ne saurait se limiter à ce rapprochement de texte et c'est toute la discussion avec CATERUS complétée par la controverse avec ARNAULD qu'il faut évoquer.

(2) A. T. IX (1), 76.

lant pas, il avait créé la chose de telle sorte qu'elle ne s'accordât pas avec sa cause en essence et en existence. » (1)

La filiation paraît donc évidente (2) ; reste à savoir dans quel sens il faut l'interpréter. Il est incontestable que dans cette série de preuves destinées à établir l'unité de la substance nous avons à faire le plus souvent à une argumentation *ad hominem* (3); mais jusqu'où précisément

(1) § 5, Note 3, G. I, 20 ; Ap. 51. — Par ce raisonnement SPINOZA atteint DESCARTES en même temps que CATERUS. Nous lisons en effet dans les *Rép. aux premières objections*, A. T. VII, 111-112 : « Ut enim optime respondet subtilis Theologus, putari potest rem unamquamque hoc vel illo modo esse limitatam, quia hoc attinet ad ejus naturam, ut est de natura trianguli quod non pluribus lineis constet quam tribus. »

(2) Il est à peu près certain que l'on retrouve encore l'écho des discussions de DESCARTES et de CATERUS dans les démonstrations du Chap. I destinées à montrer que la cause de l'idée de Dieu dans l'homme n'est pas son pouvoir de forger. CATERUS avait en effet opposé à la théorie de DESCARTES d'après laquelle la réalité objective requiert une cause la thèse que l'essence particulière de chacune de nos idées serait comme un découpage opéré dans l'unité des vérités éternelles et proviendrait ainsi de l'imperfection de notre esprit, incapable d'embrasser le Tout dans une seule appréhension (A. T. VII, 93). Or, SPINOZA, reprenant la double affirmation d'après laquelle les choses connaissables sont infinies tandis que notre entendement fini ne peut concevoir l'infini, en tire la conclusion que notre entendement ne pourrait jamais concevoir quoi que ce fût s'il n'y était déterminé par une cause qui est précisément l'existence et la proximité de certains objets (§ 7 et 8 du Chap. I, G. I, 16-18 ; Ap. 45-46).

(3) « C'est, dit TRENDLENBOURG, une chose particulière au traité, surtout dans sa première partie, que cette marche dialectique partant de concepts métaphysiques trouvés au dehors et les conduisant dans leurs conséquences jusqu'au point où ils se contredisent eux-mêmes et font place à la conception nouvelle... Dans aucun autre écrit de Spinoza, cette démonstration ἐξ ἐνδόξου n'a été aussi souvent appliquée... (*Historische Beiträge zur Philosophie*, III, p. 354-355). — DUNN BORKOWSKI, *Der junge de Spinoza*, p. 334, insiste tout particulièrement sur cet aspect que présente l'argumentation spinoziste dans le passage que nous examinons, mais il lui adresse une série de critiques dont beaucoup sont injustifiées. Il déclare que *Spinoza* interprète mal le créationisme puisque les scolastiques avaient toujours considéré les essences éternelles et nécessaires des choses comme ne sortant pas du néant. — Mais il est ici question de *Descartes* et non des scolastiques ; or l'auteur des *Méditations* avait soutenu fréquemment que Dieu est cause des essences et non pas seulement des existences (Cf. GILSON, *La doctrine cartésienne de la liberté et la théologie*, p. 5-33). — DUNN BORKOWSKI continue en disant que *Spinoza* avoue lui-même le caractère inopérant de sa démonstration puisqu'il dé-

cette argumentation reste-t-elle *ad hominem*? SPINOZA accepte-t-il et prend-il à son compte, pour en tirer des conséquences conformes à ses propres fins, certaines des conceptions utilisées par lui ou doit-on les considérer comme lui restant étrangères? Le problème est particulièrement important à résoudre car de sa solution dépend en grande partie la manière dont on doit comprendre chez SPINOZA les rapports du *par soi* et de l'infini ainsi que ceux de la substance et de l'attribut.

Quand on examine le détail des textes dont nous venons déjà de fournir un bref commentaire, on s'aperçoit que SPINOZA admet constamment deux postulats : toute substance est *par soi* ou *par une autre substance qui est par soi* ; — ce qui est *par soi* est nécessairement infini. Or, ces

clare en terminant que la création n'a jamais eu lieu et laisse entendre qu'il admet l'éternité des essences. — Mais cette objection ne saurait atteindre l'auteur du *Court Traité* ; il s'agit en effet pour lui de combattre comme inconciliable avec la nature de Dieu non point la limitation des modes, mais celle des substances. Le mode en effet n'est pas une production extérieure à Dieu ; il est *Deus quatenus* ; au contraire, la substance est une nouvelle réalité posée en dehors de la divinité, constituant désormais son propre sujet, et il paraît incompatible avec la bonté de Dieu que celui-ci, dans sa toute-puissance, lui ait refusé aucune perfection. Que la doctrine critiquée relativement aux substances soit en revanche applicable aux modes, c'est ce qui résulte nettement d'un autre passage du *Court Traité* (1^{re} partie, Chap. VI § 7, G. I, 43 ; Ap. 84) : « Si Dieu avait créé tous les hommes tels qu'Adam avant la chute, il n'aurait cependant créé qu'Adam et non Pierre ou Paul ; tandis qu'au contraire la perfection de Dieu consiste en ce qu'il donne à tous les êtres, des plus petits aux plus grands, leur essence ; ou pour mieux dire qu'il a tout parfait en lui-même ». Au reste, le principe de ce qu'on pourrait appeler le plein métaphysique et qui est comme une exigence naturelle de toute doctrine à tendance panthéiste entraîne la limitation des modes et il est formulé dans la Prop. XVI de la 1^{re} partie de l'*Ethique* : « *Ex necessitate divinae naturae, infinita infinitis modis... sequi debent* ». G. II, 60). Mais, même en négligeant cette différence entre la situation de la substance et celle du mode, il ne faut pas oublier que Spinoza raisonne ici dans l'hypothèse du Dieu du théisme pour lequel existent certaines valeurs morales exclues de son propre système ; il importe de se rappeler, en particulier, le rôle attribué par Descartes à la vérité divine et les efforts qu'il fait dans les *quatrième* et *sixième Méditations* pour excuser Dieu de toute malice et de toute tromperie quand il s'agit des erreurs de l'homme, que ces erreurs relèvent de l'esprit ou de l'union de l'âme et du corps, de la lumière naturelle ou de l'inclination naturelle.

principes paraissent bien être précisément ceux qui servent de fondement à la deuxième preuve cartésienne de l'existence de Dieu (1), et l'on doit se demander si l'auteur du Court Traité en use sans les adopter, se proposant simplement de mettre en lumière les résultats auxquels DESCARTES aurait dû logiquement aboutir, ou si, d'accord avec l'auteur des Méditations pour en reconnaître la vérité, il en fait au contraire le fondement de son propre système. Divers commentateurs ont regardé comme essentiel dans le spinozisme le passage de la *causa sui* à l'infinité, de l'*ens necessarium* à l'*ens realissimum* ; c'est la thèse soutenue à plusieurs reprises par M. BRUNSCHVIG (2). D'autres auteurs ont proposé une interprétation

(1) En simplifiant d'ailleurs cette preuve qui est, comme nous le verrons, beaucoup plus complexe. — « Car, si j'eusse été seul et indépendant de tout autre, en sorte que j'eusse eu, de moi-même, tout ce peu que je participais de l'être parfait, j'eusse pu avoir de moi, par même raison, tout le surplus que je connaissais me manquer, et ainsi être moi-même infini, éternel, immuable, tout connaissant, tout-puissant, et enfin avoir toutes les perfections que je pouvais remarquer être en Dieu ». (*Discours de la Méthode*, 4^e partie, A. T. VI, 34-35). — Cf. *Méditation III*, A. T. VII, 48 : « Atqui, si a me essem, nec dubitarem, nec optarem, nec omnino quicquam mihi deesset ; omnes enim perfectiones quarum idea aliqua in me est, mihi dedissem, atque ita ipsemet Deus essem... » — *Principes* I, 20, A. T. VIII (1), 12 : « Quae-rendum adhuc est, a quonam simus nos ipsi, qui summarum Dei perfectionum ideam in nobis habemus. Nam certe est lumine naturali notissimum, eam rem, quae novit aliquid se perfectius, a se non esse : dedisset enim ipsa sibi omnes perfectiones, quarum ideam in se habet ; nec proinde etiam posse ab ullo esse, qui non habeat in se omnes illas perfectiones, hoc est, qui non sit Deus. » — Cf. *Entretien avec Burman*, A. T. V, 154.

(2) Grande Encyclopédie, article *Spinoza*, p. 392 : « Cette conception [de la substance] a son origine dans *Descartes*, dans l'argument ontologique et, d'une façon plus précise peut-être, dans la seconde preuve de l'existence de Dieu. *Descartes* avait fondé cette preuve sur l'axiome suivant : le passage du non-être à l'être est un absolu, impliquant toute perfection et dépassant toute détermination finie. Par conséquent, l'homme étant imparfait, ne s'est pas créé lui-même ; car il aurait disposé d'une puissance infinie et il se serait donné la perfection absolue. Or la preuve cartésienne fournit, suivant *Spinoza*, plus que l'existence de Dieu, elle fournit la nature même de Dieu. Puisque le passage du non-être à l'être relève de l'absolu et de l'infini, il ne peut se produire qu'une fois : car deux absolus ne pourraient coexister sans entrer en relation, ni deux infinis sans se limiter, ce qui implique contradiction... » — Cf. mais peut-être d'une ma-

analogue, mais, considérant que la substance spinoziste n'est qu'un infini dans son genre et se confond avec l'attribut posé en soi tant que la définition de Dieu comme *ens constans infinitis attributis* n'est pas intervenue, ils admettent que le passage de la *causa sui* à l'infinité concerne, non pas l'infinité absolue, mais l'infinité dans un domaine déterminé, par exemple dans celui de la pensée ou de l'étendue.

Si nous examinons d'abord d'une manière générale l'interprétation précédente sans distinguer entre l'absolument infini et l'infini dans son genre, nous voyons immédiatement qu'elle paraît trouver un démenti dans les *Renati Descartes principia philosophiae*. Lorsqu'il s'agit, en effet, d'exposer (1) la preuve de l'existence de Dieu qui est en question, SPINOZA substitue une nouvelle démonstration à celle de DESCARTES qui lui paraît inefficace et même incompréhensible ; et, parmi les motifs invoqués par lui pour justifier son attitude, certains semblent bien indiquer qu'il souscrit dans l'ensemble à la critique dirigée contre la conception de la *causa sui* impliquée par l'argument cartésien ; c'est ainsi que, tout en faisant des restrictions sur l'exactitude qu'aurait une telle interprétation de la pensée de DESCARTES, il reproche en particulier à ce dernier d'avoir paru vouloir raisonner de la manière suivante : il est plus facile de faire le possible que l'impossible ; celui qui peut faire l'impossible pourra faire à plus forte raison le possible. Or l'impossible dont il parle ici n'est autre que l'acte par lequel une chose pourrait se faire sortir elle-même du néant (1). Que l'objection ainsi présentée soit

moins décisive, *Spinoza et ses contemporains*, p. 56 et sq. — p. 283 et sq.

(1) « Etenim, ut primum omittam, inter possibile, et impossibile, si-
ve inter id, quod intelligibile est, et inter id, quod non intelligibile
est, nulla datur ratio ; sicuti neque inter aliquid, et nihil, et potestas
ad impossibilia non magis quadrat, quam creatio, et generatio ad non
entia : ideoque nullo modo inter se comparanda. Adde quod illa tan-
tum inter se comparare, et eorum rationem cognoscere possum, quo-

ou non valable contre DESCARTES, elle n'en concorde pas

rum omnium clarum, et distinctum habeo conceptum. Nego igitur sequi, quod qui potest impossibile facere, possit etiam facere id, quod possibile est. Quaeso enim, quatenam esset haec conclusio ? si quis potest facere circulum quadratum, poterit etiam facere circulum, cujus omnes lineae, quae a centro ad circumferentiam possunt duci, sint aequales : Aut, si quis potest facere, ut τὸ nihil patiatur, eoque uti, tanquam materia, ex qua aliquid producat, etiam habebit potestatem, ut ex aliqua re aliquid faciat. Nam, uti dixi, inter haec et similia nulla datur convenientia, neque analogia, neque comparatio, neque ulla quaecunque ratio. Atque hoc unusquisque videre potest, modo ad rem parum attendat. Quare hoc ab ingenio Cartesii prorsus alienum existimo ». (G. I, 162). — DESCARTES avait écrit dans la *troisième Méditation* (A. T. VII, 48) : « Nec putare debeo illa forsitan quae mihi desunt difficilior acquiri posse, quam illa quae jam in me sunt ; nam contra, manifestum est longe difficilior fuisse me, hoc est rem sive substantiam cogitantem, ex nihilo emergere, quam multarum rerum quas ignoro cognitiones, quae tantum istius substantiae accidentia sunt, acquirere ». — Cf. *Rationes*, Axiome VIII : « Quod potest efficere id quod majus est sive difficilior, potest etiam efficere id quod minus ». — D°, Axiome IX : « Majus est creare vel conservare substantiam, quam attributa sive proprietates substantiae ; non autem majus est idem creare, quam conservare, ut jam dictum est (A. T. VII, 166). — D°, Propos. III : « Si vim haberem me ipsum conservandi, tanto magis haberem etiam vim mihi dandi perfectiones quae mihi desunt (per ax. 8 et 9) ; illae enim sunt tantum attributa substantiae, ego autem sum substantia. Sed non habeo vim mihi dandi istas perfectiones ; alioqui enim jam ipsas haberem (per ax. 7). Ergo non habeo vim meipsum conservandi ». (A. T. VII, 168).

Il est intéressant de remarquer l'analogie que certaines critiques adressées par SPINOZA à la deuxième preuve cartésienne de l'existence de Dieu ont avec celles de BURMAN. C'est ainsi que SPINOZA n'admet pas que l'on puisse prétendre qu'il est plus difficile de créer ou de conserver une substance que ses attributs si on entend par attribut ce qui existe formellement dans la substance ; c'est alors en effet, dit-il, la même chose que de conserver ou de créer la substance ou d'en faire autant pour les attributs : « Deinde ubi ait, majus est creare, sive conservare substantiam, quam attributa, sane per attributa non intelligere potest, id, quod in substantia formaliter continetur, et ab ipsa substantia non nisi ratione distinguitur : Nam tum idem est creare substantiam, quam creare attributa ». (G. I, 163). Or, nous lisons dans l'*entretien avec Burman* : [O] « Sed attributa sunt idem cum substantia. Ergo non majus est... » R. « Omnia attributa, collective sumta, sunt quidem idem cum substantia, sed non singula et distributive sumta, et sic majus est producere substantiam quam attributa, scilicet singula ex attributis, vel nunc unum, nunc aliud, et sic omnia ». (A. T. V, 154-155). — D'autre part, SPINOZA rejette comme illégitime une comparaison portant sur le pouvoir que j'aurais de me conserver ou de me créer avec celui de me donner les attributs d'une autre substance, en particulier ceux d'une substance infinie : « Multo etiam minus intelligere potest, quod tamen videtur velle, proprietates, et attributa alterius substantiae, ut ex. gr. si

moins avec celles de CATERUS et d'ARNAULD, qui, de leur

dico, quod potestatem habeo ad me, substantiam scilicet cogitantem finitam, conservandum, non ideo possum dicere, quod habeam etiam potestatem mihi dandi perfectiones substantiae infinitae, quae tota essentia a mea differt. Nam vis sive essentia, qua in meo esse me conservo, toto genere differt a vi sive essentia, qua substantia absolute infinita se conservat, a qua ejus vires, et proprietates, non nisi ratione distinguuntur». C'est précisément une affirmation analogue que DESCARTES avait formulée dans le texte dont nous parlons : « Mâjus est creare vel conservare subjectum quam attributa... Scilicet ejusdem substantiae. Nam non debet hic insitui comparatio unius substantiae cum attributis alterius ».

Ces rapprochements ne permettent pas à eux seuls de résoudre d'une manière certaine la question de savoir si l'*Entretien* a été connu de SPINOZA. La ressemblance des questions traitées le ferait croire, tandis que l'ignorance où il paraît être des réponses de DESCARTES ferait pencher pour la négative. Mais, si on considère le lieu de l'entretien et les personnages qui l'ont rédigé ou qui en ont pris copie (A. T. V, 145), il paraît peu vraisemblable que SPINOZA l'ait ignoré. On pourrait, d'ailleurs, opérer beaucoup d'autres rapprochements entre les doctrines qui y sont exposées et celles de l'auteur de l'*Ethique* : signalons par exemple, l'idée que tout défaut et toute négation présupposent la chose relativement à laquelle se manifestent ce défaut ou cette négation : « Omnis autem defectus et negatio praesupponit eam rem a qua deficit, et quam negat, » (A. T. V, 153) — et la thèse, peu conforme d'ailleurs, semble-t-il, à celle de la *troisième méditation*, (A. T. VII, 47), d'après laquelle l'accroissement indéfini de la pensée équivaut à l'infini de cette pensée ; le passage où cette thèse est exposée est à comparer avec le scolie de la Propos. I de la deuxième partie de l'*Ethique* où nous voyons intervenir à propos de la pensée un passage à la limite sensiblement analogue (texte cité supra 81, note 1) et, du reste, non moins contestable au point de vue des principes du spinozisme. — Les textes relatifs à l'éternité et à l'immutabilité des décrets divins. (A. T. V, 155 et surtout 165-166) pourraient bien avoir contribué à l'élaboration de certains développements du *Court Traité* (Première partie, Chap. IV, § 7, G. I, 38 ; Ap. 77) et de l'*Ethique* (I, Prop. XXXIII, scolie II, G. II, 74-76). — Au sujet du nexus entre les idées, l'*Entretien* fait songer au *De intellectus emendatione* : « Quamvis enim quam clarissime imaginemur caput leonis adjunctum corpori caprae et similia, non tamen inde sequitur ea existere, quoniam non clare percipimus velut nexum illum qui inter illa est ; ut clare video Petrum stantem, sed non video clare stare contineri et connexum esse cum Petro. » (A. T. V, 160). La première partie de cette phrase est à rapprocher de G. II, 24 : « Nullo ergo modo timendum erit, nos aliquid fingere, si modo clare, et distincte rem percipiamus : nam si forte dicamus homines in momento mutari in bestias, id valde generaliter dicitur : adeo ut nullus detur conceptus, id est, idea, sive cohaerentia subjecti, et praedicati in mente : si enim daretur, simul videret medium, et causas, quo, et cur tale quid factum sit. Deinde nec ad naturam subjecti, et praedicati attenditur. » Quant à la seconde partie, elle exprime une thèse analogue à celle que SPINOZA développe à propos de la rotation du

côté, reproduisaient à peu près exactement les idées de SAINT THOMAS sur ce point (1).

Trois hypothèses sont dès lors possibles au sujet des textes du *Court Traité* : La première consisterait à supposer que SPINOZA a d'abord admis la conception cartésienne, puis l'a rejetée dans les *Principia* pour la reprendre ensuite dans ses œuvres postérieures ; mais une progression aussi peu systématique de sa pensée paraît peu vraisemblable, et nous montrerons, d'autre part, que, en réalité, au lieu de passer du par soi à l'infini, il a toujours cherché au contraire dans l'infini la raison du par soi. — On pourrait admettre en second lieu que l'argumentation spinoziste ne présente avec l'argumentation cartésienne qu'une analogie verbale et que l'inspiration en est toute différente ; lorsque DESCARTES et SPINOZA disent tous deux que le par soi est illimité, le premier entendrait qu'il est illimité parce que par soi et le second qu'il est par soi parce qu'illimité. — Et enfin, dans la troisième hypothèse, on se contenterait de considérer toute la démonstration comme étant *ad hominem*. Les deux dernières interprétations nous paraissent devoir être conjointement adoptées ; la seconde vaudrait pour le texte lui-même où SPINOZA nous parle d'une volonté de la substance qui n'a pu avoir l'intention de se limiter elle-même ; — la première serait vraie pour la note, où il semble être question, non pas d'une volonté, d'une intention ou d'une autoposition à la manière cartésienne, mais bien plutôt d'une liaison entre l'infini et le par soi qu'on peut très bien traduire dans le sens que nous avons indiqué

semi-cercle : « Jam notandum hanc perceptionem affirmare semicirculum rotari, quae affirmatio falsa esset, si non esset juncta conceptui globi, vel causae talem motum determinantis, sive absolute, si haec affirmatio nuda esset. Nam tum mens tantum tenderet ad affirmandum solum semicirculi motum, qui nec in semicirculi conceptu continetur, nec ex conceptu causae motum determinantis oritur. Quare falsitas in hoc solo consistit, quod aliquid de aliqua re affirmetur, quod in ipsius, quem formavimus, conceptu, non continetur, ut motus, vel quies de semicirculo. » (G. II, 27).

(1) Supra 26, note 1.

plus haut, c'est-à-dire dans celui d'une subordination du par soi à l'infini. — Nous sommes d'autant plus tentés de considérer qu'il n'y a pas ici simplement un argument *ad hominem* qu'un mode de démonstration tout à fait analogue est utilisé dans l'*Appendice au Court Traité* (1).

Mais si on ne peut identifier la pensée de SPINOZA avec celle de DESCARTES concernant les rapports du par soi et de l'infini, parce que, en réalité, il n'accepte pas plus que CATERUS et ARNAULD un par soi comme par une cause, on ne doit pas oublier qu'il n'admet pas non plus d'existence non fondée, d'existence pure et simple, c'est-à-dire de par soi négatif à la fois intérieurement et extérieurement comme l'entendait CATERUS. Si nous nous reportons par conséquent au principe posé par DESCARTES dans ses *réponses aux premières objections* : « Tout ce qui existe est ou par une cause ou par soi comme par une cause » (2), il suffira, pour retrouver la pensée spinoziste, de substituer au « par soi comme par une cause » une justification de l'existence par l'essence consistant dans le fait qu'il doit y avoir dans cette essence une raison pour laquelle la chose n'a pas besoin de cause ; c'est-à-dire qu'il faudra rectifier les idées de DESCARTES par celles d'ARNAULD ; mais l'alternative subsistera sous une forme un peu différente, et, du seul fait qu'une chose ne saurait être produite par une autre, c'est-à-dire n'admet pas de cause extérieure, on sera autorisé immédiatement à conclure que son essence implique l'existence. Telle sera la marche suivie pour aboutir à la *causa sui* de la substance dans l'*Appendice au Court Traité*, dans l'*Annexe à Oldenbourg* (3), et dans la première partie de l'*Ethique* (4). Sans être explicitement formulé dans le passage qui nous occupe actuellement, on peut dire que le principe en question y est présupposé, car

(1) Axiome VI et Prop. III ; G. I, 114 et 115 ; Ap. 197 et 198.

(2) A. T. VII, 112 ; Supra 31, note 2.

Ep. II, répondant à une lettre d'Août 1661 (G. IV, 8).

Prop. VII, G. II, 49.

on ne pourrait comprendre autrement l'admission sans démonstration de l'infini de la substance non causée. Cette même présupposition apparaît d'ailleurs dans un autre passage du *Court Traité* (1) où l'en soi est par trois fois assimilé au par soi et par trois fois nié de l'étendue et de la pensée parce que ni dans l'une ni dans l'autre l'existence n'est aperçue comme découlant de l'essence. Dieu seul peut répondre à la condition indiquée parce qu'il est absolument infini.

La question de savoir si l'auteur du *Court Traité* a véritablement adopté ou reconnu comme sien le principe qui sert de fondement à la deuxième preuve de l'existence

(1) Supra 61, notes 1 et 2.

En posant l'axiome XI (G. I, 158) qui se réfère à l'axiome I des *Rationes* de DESCARTES, axiome que nous avons cité plus haut, 30, note 2, SPINOZA le commente dans les *Renati Descartes principia philosophiae* de la manière suivante : « XI. — Nulla res existit, de qua non possit quaeri, quatenus sit causa (sive ratio), cur existat. Vide Ax. I. Cartesii. — Cum existere sit quid positivum, non possumus dicere, quod habeat nihil pro causa (per Ax. 7.) ; ergo aliquam causam positivam, sive rationem, cur existat, assignare debemus, eamque externam, hoc est, quae extra rem ipsam est, vel internam, hoc est, quae in natura, et definitione rei ipsius existentis comprehenditur. » (G. I, 158).

On pourrait considérer que SPINOZA ne fait ici que traduire les idées de son devancier, mais on retrouve des affirmations analogues dans les textes suivants :

Court Traité, première partie, Chap. VI, § 4, G. I, 41-42 ; Ap. 81-82 : « Pour ce qui est maintenant de la deuxième question posée par nous plus haut, à savoir qu'il n'est dans la Nature aucune chose dont on ne puisse demander pourquoi elle existe, nous avons voulu faire connaître par là qu'il nous faut toujours rechercher par quelle cause une chose existe ; car, si elle n'avait pas de cause, il serait impossible qu'elle fût. Cette cause donc, nous avons à la chercher ou bien dans la chose elle-même ou en dehors d'elle. »

Eth. I, Prop. VIII, Scolie II (G. II, 50) : « III. — Notandum, dari necessario uniuscujusque rei existentis certam aliquam causam, propter quam existit. — IV. — Denique notandum, hanc causam, propter quam aliqua res existit, vel debere contineri in ipsa natura, et definitione rei existentis (nimirum quod ad ipsius naturam pertinet existere), vel debere extra ipsam dari. »

Ep. XXXIV à *Hudde*, du 7 janvier 1666 (G. IV, 179-180) : « III° Uniuscujusque rei existentis causam positivam, per quam existit, necessario dari debere. IV° Hanc causam vel in natura, et in ipsius rei definitione (quæ scilicet ad ipsius naturam existentia pertinet, vel eam necessario includit) vel extra rem ponendam esse. »

de Dieu chez DESCARTES a sans doute son importance pour l'interprétation du système et pour la délimitation de ce que SPINOZA doit à son devancier, mais, quelle que soit la solution admise, que le rapport entre l'infini et le par soi apparaisse comme semblable ou comme inverse chez les deux philosophes, on aboutira toujours, si on considère qu'il s'agit d'un absolument infini, à une identification de Dieu et de la substance ; Dieu sera nécessairement la seule substance et on devra dire, selon l'expression de l'*Ethique*, que « praeter Deum nulla dari, neque concipi potest substantia. » (1) Il en sera tout autrement si l'infinité solidaire du par soi est une infinité seulement « in suo genere », en entendant par là une infinité à l'intérieur d'une essence déterminée conçue clairement et distinctement sans le secours d'aucune autre, comme celle de l'étendue et de la pensée cartésiennes, car alors une telle essence apparaîtra, dans son illimitation interne, comme épuisant la totalité des possibilités auxquelles peut prétendre le par soi ou comme ayant en elle tout ce qu'il faut pour répondre aux exigences d'une existence nécessaire (2). La substance tendra dans ces conditions à être ramenée aux limites de l'attribut ; son intervention aura simplement pour effet, ainsi que nous l'avons indiqué plus haut, de conférer à l'essence qui la caractérise l'unité,

(1) Prop. XIV, G. II, 56.

(2) Dans les *Renati Descartes principia philosophiae*, SPINOZA objectera à DESCARTES qu'une substance ne peut vouloir se donner les propriétés d'une autre substance, et, en particulier, la pensée les propriétés de l'étendue : « Cum itaque nihil horum per attributa sive proprietates intelligere possit, nihil aliud restat, quam qualitates, quas ipsa substantia eminenter continet (ut haec, et illa cogitatio in mente, quas mihi deesse, clare percipio), non vero quas altera substantia eminenter continet (ut hic, et ille motus in extensione : nam tales perfectiones mihi, rei scilicet cogitanti, non sunt perfectiones, ideoque non mihi desunt). » (I, Prop. VII, Scolie, G. I, 163). Cf. supra, 91-92, note. — D'ailleurs, dans la correspondance avec Oldenbourg (Ep. III, G. IV, 10, du 27 sept. 1661, — Ep. IV, G. IV, 13, *responsio ad praecedentem*), il est dit que le corps n'est pas limité par la pensée ni la pensée par le corps et la même formule est reprise dans la définition II de la première partie de l'*Ethique* (G. II, 45).

l'éternité et l'infinité ; s'il ne peut exister, contrairement à ce qui se passe dans la philosophie de DESCARTES, plusieurs substances de même attribut, il sera, semble-t-il, dans la logique du système, d'admettre qu'à chaque substance ne saurait convenir qu'un seul attribut.

Sans doute les conclusions précédentes ont-elles été formellement démenties par SPINOZA, soit dans ses lettres (1), soit dans l'*Ethique* (2), et elles se heurtent, dans le *Court Traité* lui-même, aux textes particulièrement décisifs où nous lisons qu'à aucune substance conçue comme existant à part l'existence nécessaire n'appartient (3) ; mais n'y a-t-il pas là tout simplement une contradiction destinée à maintenir, à ce stade du développement de la pensée spinoziste, l'unité de la substance compromise et menacée par la théorie opposée ? (4) La liaison de l'essence et de l'existence à l'intérieur de chaque nature conçue comme parfaite in suo genere ne devait-elle pas normalement l'emporter sur l'affirmation contraire, et n'en trouvons-nous pas la preuve précisément dans le fait que SPINOZA a fini par adopter cette thèse et par accorder à l'attribut ou à la substance d'un seul attribut la propriété d'être *causa sui*, quitte à chercher une solution qui permît de sauvegar-

(1) OLDENBOURG avait objecté dans la lettre III (G. IV, 11) que le système de SPINOZA aboutissait, en faisant de chaque substance une *causa sui*, à admettre autant de dieux que de substances : « Circa secundam considero, cum nihil possit esse causa sui ipsius, vix cadere sub captum nostrum, quomodo verum esse possit, Substantiam non posse produci, neque ab alia quacunque Substantia. Haec enim Propositio omnes Substantias causas sui statuit, easdemque omnes, et singulas a se invicem independentes, totidemque Deos facit. » SPINOZA répond (G. IV, 14) dans la lettre IV : « Secunda autem Propositio non multos Deos facit ; sed tantum unum, scilicet constantem infinitis attributis. »

(2) I, Prop. IX et X, G. II, 51-52. Cf. *supra* 75 et sq.

(3) Première partie, Chap. II, § 17 et note 6 (G. I, 24), note 5 (Ap. 56), *supra* 61.

(4) SPINOZA paraît bien faire allusion à cette manière de maintenir l'unité de la substance quand il déclare dans la lettre XXXIV : « Hoc ipsum antehac aliter demonstravi, distinctionem Essentiae, et Existentiae adhibendo... » (G. IV, 180).

der par ailleurs l'unité et l'unicité divines ? (1) La question pourrait alors être formulée ainsi : sous l'influence de la distinction radicale établie par DESCARTES entre l'étendue et la pensée, SPINOZA n'a-t-il pas été amené à introduire dans son système une distinction analogue entre les attributs tout en la transposant, et n'a-t-il pas été conduit à admettre, sinon comme réelle, du moins comme possible, une pluralité d'autopositions, chaque essence infinie formant avec la *causa sui* correspondante une sorte de monde complet et fermé sur lui-même ?

Pour résoudre ce problème, il importe d'examiner d'une manière précise les textes qui, dans le *Court Traité*, peuvent s'y rattacher et nous devons d'abord prendre en considération tous ceux où paraît s'affirmer une solidarité numérique entre l'attribut et la substance, — soit que SPINOZA nous parle de substances parfaites en leur genre ou de substances de même attribut, en utilisant ce dernier mot au singulier, ce qui semblerait indiquer l'existence d'un seul attribut par substance, (2) — soit qu'il use au pluriel du terme de substance (3) et nous dise que Dieu est constitué par une infinité de substances dont chacune est elle-même infiniment parfaite (4), — soit enfin qu'il déclare explicitement que l'attribut de Dieu est substance ou que la substance est attribut de Dieu (5). — Mais à côté de ces textes on en trouve d'autres qui en restreignent beaucoup la valeur. Il y a lieu de remarquer par exemple que le terme d'attribut intervient aussi bien au pluriel qu'au singulier dans des cas rigoureusement identiques et que SPINOZA nous parle aussi bien d'une substance

(1) Cf. DELBOS, *Le Spinozisme*, p. 39-41.

(2) Première partie, Chap. II, § 2, G. I, 20 ; Ap. 49, et note 2, G. I, 19 ; Ap. 50 ; — D°, § 6, G. I, 21 ; Ap. 51.

(3) Deuxième partie. Préface, note 1, § 4, G. I, 51 ; Ap. 97. — D°, § 15, G. I, 52 ; Ap. 98.

Première partie, Chap. VII, § 1, note 1, G. I, 44 ; Ap. 86.

(5) Première partie, Chap. II en général, particulièrement § 2, note 2, G. I, 19 ; Ap. 49-50 et § 17, note 6, G. I, 24 ; note 5, Ap. 56.

ayant les mêmes attributs que d'une substance ayant le même attribut (1) ; d'autre part, à plusieurs reprises, il indique nettement, en rapprochant l'attribut de la substance, qu'il se réfère simplement à une terminologie communément admise et qu'il ne fait qu'appeler attributs les mêmes réalités que d'autres appellent des substances (2) ; — enfin le mot substance est parfois employé au singulier pour caractériser les attributs posés ensemble ou tout au moins plusieurs attributs (3) ; il équivaut alors au terme « substantiel » et ne saurait, pas plus que ce dernier, d'ailleurs plusieurs fois utilisé (4), indiquer une correspondance numérique ou une identité entre la substance et l'attribut.

La plupart des textes apparaissent ainsi comme peu décisifs ; mais il faut ajouter que leur valeur est encore plus limitée qu'elle ne le semble au premier abord ; en effet l'usage du mot substance pour désigner les attributs est généralement motivé par le désir de différencier leur fonction de celle des propres et de caractériser leur rapport avec les modes. — Par opposition aux premiers, nous savons que SPINOZA est particulièrement soucieux de montrer qu'ils se comportent comme des substantifs et non comme des adjectifs ; — relativement aux seconds, ils peuvent, à bon droit, être nommés des substances ; cet usage des termes était du reste déjà préparé par le *premier dialogue*, car les attributs y étaient bien considérés comme des modes à l'égard de la substance unique, mais ils pouvaient aussi être appelés substances dans leur rapport aux modes qui les présupposent ; comme le remarque CAMERER (5), s'il était dans l'intention de SPINOZA d'insister

(1) Première partie, Chap. II, § 7, G. I, 21 ; Ap. 52.

(2) Supra 44, note 2.

(3) D°.

(4) Première partie, Chap. I, § 9, note 4, G. I, 18 ; Ap. 47-48. — D°, Chap. III, § 1, note 1, G. I, 35 ; Ap. 71. — Deuxième partie, préface, note 1, § 2 et 3, G. I, 51 ; Ap. 96-97.

(5) *Spinoza und Schleiermacher*, p. 22.

sur le rôle de substrat que les attributs jouent relativement aux modes, il n'y avait pas d'expression plus appropriée à cet usage que celle de substance. Mais, contrairement à ce que pense cet auteur, nous ne croyons pas qu'il y ait là aucune raison de conclure à une assimilation absolue ; si l'attribut constitue l'essence de la substance et s'il joue relativement au mode le rôle de substance, il n'est pas cependant lui-même une substance.

Les deux seuls passages qui nous semblent devoir être retenus sont ceux que nous avons signalés les premiers et où SPINOZA nous dit que la substance doit être parfaite en son genre ; cette perfection in suo genere est en effet rattachée nettement dans le texte même du chapitre II à la *causa sui* (1) et nous paraissent bien avoir ici par conséquent une essentia déterminée qui est investie d'une suffisance complète. Mais nous croyons qu'il ne s'agit que d'une simple apparence. Si l'on admet que l'expression « dans son genre » désigne une réalité déterminée non pas seulement intrinsèquement, mais extrinsèquement, c'est-à-dire exclusive d'autres réalités qui seraient susceptibles d'être conçues en dehors d'elle, un tel monde, fermé sur une essence particulière, n'aurait pas plus d'existence effective ou possible que n'en avaient les degrés de réalité échelonnés entre l'infini et le néant ou les substances pourvues de deux, trois, etc., attributs dont nous avons parlé plus haut (2). Seul l'être absolument

(1) § 3, G. I, 20 ; Ap. 50. Le système *infini* dans son genre—*causa sui* paraît bien se retrouver aussi dans la note 2, avec moins de précision toutefois, car on n'y rencontre pas l'expression « dans son genre » ; on remarque simplement un peu plus loin l'emploi de la formule : substance de « même attribut ».

(2) Supra 78. — Que la corrélation entre le par soi et la perfection concerne bien la perfection absolument infinie et non pas la perfection limitée à une nature déterminée qui n'épuiserait pas tout l'être, c'est ce qu'on peut voir encore d'après les *Renati Descartes principia philosophiae*, I, Prop. X. Le passage est utilisable parce que SPINOZA s'y réfère au lemme II de la Prop. VII, c'est-à-dire à une partie de la démonstration qu'il a substituée lui-même à celle de DESCARTES relativement à la seconde preuve de l'existence de Dieu : « Quicquid

infini — et non l'être infini dans son genre — peut être le corrélatif du par soi et posséder l'existence nécessaire, car, si l'être laisse de l'être en dehors de lui, s'il est divisé relativement à lui-même, on ne saurait plus trouver en lui de justification, comme nous le montrera SPINOZA dans ses œuvres ultérieures et en particulier dans ses lettres à *Hudde* (1). Nous verrons dans ce dernier texte, où l'argumentation est longuement développée, que la corrélation *causa sui-infini dans son genre* au sens que nous venons d'indiquer, n'est qu'une sorte d'esquisse incomplète de l'opération définitive, unique et seule réelle, par laquelle l'être se pose, — esquisse d'ailleurs à certains égards privilégiée si on considère nos moyens de connaître, car la totalité de l'être nous échappe et nous ne pouvons

perfectionis in Deo reperitur, a Deo est. — Demonstratio. — Si neges : ponatur in Deo aliquam perfectionem esse, quae a Deo non est. Erit illa in Deo, vel a se, vel ab aliquo a Deo diverso. Si a se, ergo necessariam, sive minime possibilem habebit existentiam (per Lemm. 2. Prop. 7), adeoque (per Corol. Lemm. I. ejusdem) erit quid summe perfectum, ac proinde (per Definit. 8) Deus. Si itaque dicatur aliquid in Deo esse, quod a se est, simul dicitur id esse a Deo, q. e. demonstr. Si vero ab aliquo a Deo diverso sit, ergo Deus non potest concipi per se summe perfectus contra Definit. 8. Ergo quicquid perfectionis in Deo reperitur, a Deo est, q. e. d.» (G. I, 168-169).

Cf. D°, Prop. XVI, Aliter : «...Verum si unaquaeque pars per se existit, debet etiam unaquaeque necessariam existentiam involvere (per Lem. 2. Propos. 7.), et consequenter unaquaeque ens esset summe perfectum (per Corol. Lem. 2. Prop. 7.) : sed hoc etiam est absurdum (per Prop. 11.) : ergo Deus est incorporeus, q. e. dem.» (G. I, 177).

On peut se reporter également aux *Cogitata*, II, Chap. V, G. I, 258, mais ici l'exposé paraît être présenté sous une forme plus exclusivement cartésienne : «Ostendendum itaque Deum non esse quid compositum, ex quo poterimus concludere ipsum esse ens simplicissimum, quod facile effectum dabimus. Cum enim per se clarum sit, quod partes componentes priores sunt natura ad minimum re composita, necessario substantiae illae, ex quarum coalitione, et unione Deus componitur, ipso Deo priores erunt natura, et unaquaeque per se poterit concipi, quamvis Deo non tribuatur. Deinde, cum illa inter se necessario realiter distinguantur, necessario etiam unaquaeque per se absque ope aliarum poterit existere ; ac sic, ut modo diximus, tot possent dari dii, quot sunt substantiae, ex quibus Deum componi supponeretur. Nam cum unaquaeque per se possit existere, a se debet existere ; ac proinde etiam vim habebit sibi dandi omnes perfectiones, quas Deo inesse ostendimus etc., ut jam Propos. 7., Part. I., ubi existentiam Dei demonstravimus, fuse explicuimus...»

(1) Ep. XXXIV à XXXVI, G. IV, 179-187.

en parler que d'une manière formelle tandis que nous disposons, quand il est question de l'infini dans son genre, des idées claires et distinctes de l'étendue et de la pensée. Si, dans le *Court Traité*, on n'aperçoit pas aussi nettement ce qui constitue à la fois le point d'aboutissement normal et la justification finale de la démonstration, c'est que SPINOZA ne voit pas la nécessité d'achever cette dernière ; partant de l'hypothèse d'un en soi extérieur à Dieu, il lui suffit de montrer que cet en soi devrait être infini dans son genre et constituerait dès lors une perfection qui, ne pouvant être refusée à Dieu, en serait nécessairement un attribut ; installé non seulement dans la pluralité existentielle mais aussi dans la pluralité essentielle telle que le cartésianisme a paru la fonder d'une manière décisive, il se propose sans doute d'arriver à l'unité absolue de l'être, mais il n'éprouve pas le besoin de franchir les limites de l'attribut parce que l'existence de Dieu a été déjà établie par lui au moyen d'instruments différents (1). A la lumière des lettres à Hudde l'argumentation du *Court Traité* qui institue une relation nécessaire entre l'infinité in suo genere et la *causa sui* nous semble donc devoir être considérée à la fois comme étant ad hominem dans son développement initial et comme incorporée à un mode de preuve dont elle fournit un échelon provisoire. Ajoutons enfin, à un autre point de vue, que le « dans son genre » ne présente pas une liaison essentielle avec la pensée et l'étendue ni avec aucune nature particulière impliquant une limitation extrinsèque ; on pourrait poser : dans son genre = x , sans déterminer l'extension du terme et sans le fragmenter en une multiplicité de natures conçues clairement et distinctement les unes sans les autres, c'est-à-dire sans préciser s'il s'agit d'un, de plusieurs ou d'une infinité d'attributs. Envisagé, si l'on peut dire, du côté de la substance, « dans son genre » signifie simplement

(1) Dans le Chap. 1.

dans son essence ; si donc, dans certains cas, notamment dans les lettres à *Hudde*, SPINOZA, se plaçant d'abord dans la perspective cartésienne et s'installant provisoirement dans le domaine de l'étendue et de la pensée, applique cette expression à une essence déterminée qui s'oppose à d'autres essences (1), elle n'en est pas moins indépendante de cette application, et l'argumentation relative aux caractères de la substance doit être regardée, qu'il s'agisse du *Court Traité*, de l'*Appendice* à cet ouvrage, de la *correspondance* ou de l'*Ethique*, comme concernant, non pas la substance d'un seul attribut, mais la substance de x attributs.

Ajoutons enfin que, si la démonstration que nous venons d'examiner offre un intérêt pour fixer les rapports de SPINOZA et de DESCARTES, ce n'est pas seulement d'une manière positive par les principes qu'elle met en œuvre et par les instruments de preuve qui y sont utilisés, mais c'est encore d'une manière négative par l'absence de certains autres moyens qui prendront au contraire ultérieurement une place prépondérante. Nous avons dit que la théorie de la causalité immanente avait trouvé dans la distinction modale de DESCARTES — et cela dès le *Court Traité* — sa traduction sur le plan des concepts ; nous avons également signalé que, dans cet ouvrage, SPINOZA nous déclare à maintes reprises que rien ne peut, sans Dieu, être ni être conçu, — mais la *distinction modale* ne sert ici qu'à exprimer ou à manifester une réalité métaphysique dont la vérité a été obtenue par d'autres voies et elle n'est guère utilisée au cours de l'établissement de cette vérité ; il en est de même pour la *distinction réelle* qui n'intervient qu'exceptionnellement au cours du raisonnement destiné à éliminer la pluralité des substances (2),

(1) Ep. XXXVI, à *Hudde*, G. IV, 185.

(2) Quand il s'agit, par exemple, des rapports de l'étendue et de la pensée dans l'union de l'âme et du corps (Première partie, Chap. II, § 17, note 5, G. I, 23 ; note 4, Ap. 55).

alors que, combinée avec la distinction modale, elle fournira, au contraire, à partir de l'*Appendice*, le fondement essentiel du monisme spinoziste ; l'auteur du *Court Traité* n'a pas encore aperçu l'usage qu'il pouvait en faire pour l'édification de son système et elle reste bien plutôt pour lui l'ennemi qu'il faut combattre à cause du pluralisme qui paraît en résulter (1).

(1) Première partie, Chap. II, § 17, G. I, 23 ; Ap. 56.

CHAPITRE IV

L'unité divine dans le *Court Traité*

Dans la lettre XXXII à *Oldenbourg* SPINOZA demande à son interlocuteur de considérer les raisons qui sont propres à nous persuader de l'accord et de la cohésion de chaque partie de la Nature avec le tout, et il ajoute qu'il ignore comment se réalisent en fait cette cohésion et cet accord (1). On pourrait dire que son attitude est la même dans le *Court Traité* relativement à l'unité de l'Être, de la Substance, de la Nature ou de Dieu, car, là aussi, nous trouvons bien exposées les raisons d'admettre cette unité, mais il ne nous est fourni aucune lumière sur son mode de constitution effectif ni même sur la façon d'en concevoir la possibilité. Il est vraisemblable d'ailleurs que la difficulté relative à cette question a surgi pour SPINOZA d'une manière accidentelle et accessoire, comme un de ces obstacles qui se manifestent au cours du développement de la pensée et qu'il importe évidemment de surmonter mais qui ne compromettent pas les principes essentiels tenus d'autre part comme solidement et définitivement établis.

(1) 20 novembre 1665, G. IV, 169. — Cf. Ep. XXX au même correspondant (G. IV, 166).

Elle n'a donc jamais eu pour lui, semble-t-il, l'importance qu'elle a présentée pour les commentateurs qui l'ont généralement jugée insoluble ou ont dû déployer pour lui trouver une solution, souvent précaire, une très grande ingéniosité (1). Ce qui le préoccupait avant tout, c'était d'éliminer le pluralisme des substances et de montrer que toute substance, ne pouvant être posée en soi sans être posée par soi, était nécessairement un attribut de Dieu (2); une fois introduites dans la divinité, le problème de leur unification ou de leur conciliation au sein de cette dernière était certainement pour lui secondaire, et il aurait pu l'être, en effet, s'il s'était seulement agi de perfections comme dans le cartésianisme ou si les postulats du système avaient permis de se réfugier ici dans un agnosticisme. Mais, étant donné que les attributs doivent constituer la nature de Dieu, se faire connaître par eux-mêmes et être conçus clairement et distinctement l'un sans l'autre, cette question de compatibilité devient essentielle parce que nous paraissions, non seulement être autorisés à la soulever par le pouvoir de notre entendement, mais même être obligés de le faire, et que de la réponse qui lui sera donnée dépend la légitimité de la loi selon laquelle nous formons notre idée de Dieu. Si les propriétés des attributs paraissent s'opposer à l'union de plusieurs d'entre eux en une même substance, nous ne pouvons définir Dieu comme un être *constans infinitis attributis* car nous placerions ainsi l'impossible à l'origine des choses et au principe de nos déductions. L'objection est présentée à SPINOZA sous une forme d'ailleurs très discrète par SIMON DE VRIES dans la lettre VIII : « Sic Dominus videtur supponere, substantiae naturam ita esse constitutam, ut plura possit habere attributa, quod nondum demonstravit, nisi quintam definitio-

(1) CAMERER déclare que, sur ce point, la logique a été poussée jusqu'à ses extrêmes limites (*Die Lehre Spinoza's*, p. 12).

(2) C'est ce qui résulte en particulier de sa réponse à Oldenbourg (supra 97, note 1).

nem substantiae absolute infinitae, sive Dei respiceret; alias, si dicam, unamquamque substantiam tantum habere unum attributum et mihi esset idea duorum attributorum, recte concludere possem, quod ubi duo diversa attributa, ibi duae diversae sint substantiae; in quod etiam clariorem explicationem te rogemus. » (1)

« Nous avons vu plus haut la réponse de l'auteur de l'*Éthique* : la démarche de l'esprit par laquelle nous accordons à un être un nombre croissant d'attributs, loin de faire apparaître en lui, comme dans le cas où nous concevons une chimère, une raison interne ou externe qui en exclurait l'affirmation, s'accompagne au contraire de la représentation claire et distincte d'un progrès corrélatif dans la réalité existentielle de cet être. Mais que faut-il penser d'une pareille thèse alors que DESCARTES avait sur le même point porté exactement l'affirmation inverse dans les *Notae in programma quoddam* où il avait déclaré de la manière la plus formelle que l'attribut essentiel ne peut être qu'unique pour une même substance? Répondant en effet au placard de REGIUS il s'était exprimé dans les termes suivants : « Addit, ista attributa non esse opposita, sed diversa. Quibus in verbis rursus contradictio est : cum enim agitur de attributis aliquarum substantiarum essentiam constituentibus, nulla major inter illa oppositio esse potest, quam quod sint diversa; et cum fatetur, hoc esse diversum ab illo, idem est ac [si] diceret, hoc non esse illud ; esse autem et non esse contraria sunt. Cum, inquit, non sint opposita, sed diversa, nihil obstat quo minus mens possit esse attributum quoddam eidem subjecto cum extensione conveniens, quamvis unum in alterius conceptu non comprehendatur. Quibus in verbis, manifestus est paralogismus : concludit enim de quibuslibet attributis, id, quod non nisi de modis proprie dictis

(1) 24 février 1663, G. IV, 41. — La lettre de *Simon de Vries* concerne un projet de rédaction de l'*Éthique*, mais son contenu peut, sur ce point, s'appliquer tout aussi bien au *Court Traité*.

verum esse potest; et tamen nullibi probat, mentem sive cogitationis internum principium esse talem modum... De aliis autem attributis, quae rerum naturas constituunt, dici non potest, ea, quae sunt diversa, et quorum neutrum in alterius conceptu continetur, uni et eidem subjecto convenire; idem enim est, ac si diceretur, unum et idem subjectum duas habere diversas naturas; quod implicat contradictionem, saltem cum de simplici et non composito subjecto quaestio est, quemadmodum hoc in loco. » (1)

Le *Court Traité* fournit-il quelque moyen d'éviter ou tout au moins d'atténuer cette condamnation portée à l'avance contre le spinozisme et qui paraît définitive? C'est ce qu'il faut maintenant examiner.

SPINOZA nous donne trois arguments en faveur de l'unité : le premier consiste à affirmer que, l'existence de Dieu comme être infini et parfait ayant été démontrée, tous les attributs qui existent dans la Nature doivent lui être rapportés ; — le second s'appuie sur l'unité des modes telle que nous pouvons la constater, et, en particulier, sur l'union de l'âme et du corps ; cette union serait impossible s'il s'agissait de substances distinctes ne se référant pas à un même être ; — enfin le troisième fait observer qu'à aucune substance considérée comme existant à part, et spécialement à l'étendue et à la pensée, l'existence nécessaire n'appartient.

Commençons par le second de ces arguments. Quel secours peut-il nous apporter pour résoudre la question qui nous occupe? Nous devons, pour nous en rendre compte, interroger l'exemple même donné par SPINOZA et qui est celui des rapports de l'âme et du corps. On sait que le *Court Traité* semble admettre une interaction entre modes de l'étendue et modes de la pensée : tout d'abord et d'un façon générale, la pensée y est, à plusieurs reprises, regardée comme dépendante de son objet : connaître est

(1) A. T. VIII (2), 349-350.

une pure passion (1), et le fait que nous avons certaines idées plutôt que d'autres est attribué à l'existence et à la proximité plus grande des objets correspondants (2) ; nous percevons le corps parce que nous sommes affectés par lui (3) et c'est le corps qui fait que l'âme le perçoit (4). De plus, si l'âme n'a pas le pouvoir de mouvoir un corps au repos, ni d'amener au repos un corps qui se meut (5), elle a celui de changer la direction du mouvement (6), et, si elle ne peut mouvoir d'une manière directe les corps qui lui sont étrangers, elle peut agir sur le corps qui lui est uni (7). Il semble donc que l'auteur du Court Traité, quand il déclare que l'étendue et la pensée sont conçues clairement et distinctement l'une sans l'autre, n'entend point exclure par là, comme il le fera dans ses œuvres postérieures, toute relation causale entre leurs modes, mais affirmer simplement l'irréductibilité de la structure interne de ces modes et la nécessité de rapporter leur essence à l'attribut auquel ils appartiennent respectivement, même quand leur apparition a sa cause occasionnelle dans un mode de l'autre attribut (8). Toutefois, bien que la plupart

(1) Deuxième partie, Chap. XV, § 4, G. I, 79 ; Ap. 143. — D°, Chap. XVI, § 5, G. I, 83 ; Ap. 149.

(2) Première partie, Chap. I, § 8, G. I, 17-18 ; Ap. 45-46.

(3) Deuxième partie, Chap. XIX, § 3, G. I, 89 ; Ap. 159.

(4) D°, § 13, G. I, 93 ; Ap. 163.

(5) D°, Chap. XIX, § 8, G. I, 91 ; Ap. 161.

(6) D°, § 9, G. I, 91 ; Ap. 161. — D°, § 11, G. I, 92 ; Ap. 162. —

D° Chap. XX, § 2, G. I, 95-96 ; Ap. 167-168. — D°, § 3, G. I, 96-97 ; Ap. 168.

(7) D°, Chap. XX, § 4, G. I, 97-98 ; Ap. 169-171.

(8) D°, Chap. XVI, § 3, note 2, G. I, 81-82 : Ap. 147 : « Dira-t-on que la Volonté, à cause de son union avec l'Entendement, perçoit aussi ce que conçoit l'Entendement et l'aime en conséquence ? [B : Nous objectons qu'] une perception étant encore une idée, c'est donc aussi un mode de l'Entendement et que ce mode ne peut, d'après ce qui précède, se trouver dans la Volonté, quand bien même il y aurait une union telle que celle de l'âme et du corps. Car admettons que l'âme soit unie au corps comme l'enseignent habituellement les philosophes, encore le corps ne sent-il pas et l'âme n'est-elle pas étendue. Autrement une chimère dans laquelle nous réunissons par la pensée deux substances pourrait devenir une chose une, ce qui est faux. »

des commentateurs admettent cette interprétation et soulignent la différence qui existe alors entre les thèses du *Court Traité* et celles de l'*Ethique* (1), il n'est pas sûr qu'il faille comprendre ainsi les textes et que nous ne soyons pas, quand nous les traduisons de cette manière, influencés par le souvenir des théories cartésiennes. Peut-être l'interaction doit-elle être entendue dans le sens d'une correspondance, où l'initiative appartiendrait alternativement à chacun des deux termes, conformément à la proposition I de la V^e partie de l'*Ethique* (2) : « Ordo, et connexio idearum idem est ac ordo, et connexio rerum, et vice versa, ordo, et connexio rerum idem est, ac ordo, et connexio idearum. Quare sicuti ordo, et connexio idearum in Mente fit secundum ordinem, et concatenationem affectionum Corporis, sic vice versa ordo, et connexio affectionum Corporis fit, prout cogitationes, rerumque ideae ordinantur, et concatenantur in Mente. »

Mais, même si l'on accorde qu'il s'agit effectivement d'une interaction, le *Court Traité* nous ramène simplement au cartésianisme dans la doctrine des rapports de l'âme et du corps, et, puisque DESCARTES a jugé que, malgré la nature de ces rapports, l'attribution à un même sujet de deux essences conçues clairement et distinctement l'une sans l'autre comme l'étendue et la pensée demeurerait impossible, nous ne pourrions que constater sur ce point entre les deux auteurs une divergence absolue sans trouver chez SPINOZA un argument véritablement nouveau qui permettrait de défendre ses conclusions contre le non possumus de son devancier ; car, si l'union ou l'interaction de deux substances réellement distinctes apparaît à

(1) DELBOS, *Le Spinozisme*, p. 81-83. — DUNIN BORKOWSKI, *Der junge de Spinoza*, p. 366. — HOFFDING, *Das erste Buch der Ethica*, p. 25 — FREUDENTHAL-GEHARDT, *Spinoza, Leben und Lehre* (2^e partie, p. 39-47). — Au contraire, LÉON, *op. cit.*, p. 200, déclare que, dans le *Court Traité*, il n'y a pas d'interaction véritable entre l'âme et le corps et qu'il ne s'agit là que d'une manière de parler.

(2) G. II. 281.

l'auteur du Court Traité comme inadmissible (1), le groupement dans une même substance d'une pluralité d'attributs principaux semble être une solution purement verbale et même contradictoire. — La raison tirée de la relation des modes est d'ailleurs déficiente à différents points de vue ; en s'appuyant sur l'union des deux catégories de modes, on ne saurait, d'après les principes mêmes du *Court Traité* (2), conclure à une unité substantielle portant sur une infinité d'attributs. Comment, en effet, exclure la possibilité d'une infinité de mondes distincts puisque ces mondes nous seraient inconnus ? Pour qu'une inférence aboutissant à la position d'un principe unique fût légitime, il faudrait que la totalité des modes nous fût donnée expérimentalement, ce qui, précisément, n'est pas l'hypothèse effectivement réalisée ; l'affirmation de l'unité absolue de l'être premier est donc formulée a priori et le donné tel qu'il nous est accessible ne peut lui apporter qu'une confirmation précaire et insuffisante. — Si enfin cette interaction de l'âme et du corps était admise elle entraînerait inévitablement, dans la logique même du spinozisme, la suppression du dualisme des attributs ou leur réduction au rang de manières d'être ; n'ayant pas lieu, comme chez DESCARTES, entre substances, mais entre modes, elle supposerait une étoffe commune à ces modes, un principe de synthèse qui leur serait intérieur et qui serait en quelque sorte le milieu métaphysique de leur relation ; autrement dit, et cette théorie est essentielle dans le spinozisme, la causalité transitive ne pourrait être que seconde, dérivée, et impliquerait la causalité immanente d'une essence qui serait la même pour les termes en rapport. Nous ne croyons donc pas que l'on puisse se rallier à l'opinion de DUNIN BORKOWSKI et ne voir dans le *Court Traité* rien qui s'oppose à une interaction de l'âme et

(1) Première partie, Chap. II, § 17 (texte et note 5), G. I, 23 ; (texte et note 4), Ap. 55. — Cf. *Eth. V, Préface*, G. II, 277 et sq.

(2) Supra 66 (note 1).

du corps (1), ni à celle de DELBOS ou de FREUDENTHAL-GEBHARDT (2) qui, commentant favorablement un texte du Chapitre XX de la deuxième partie (3), paraissent envisager la transposition de l'interaction du plan des substances sur le plan des modes comme un progrès sur le cartésianisme et une thèse légitime dans la perspective du spinozisme.

Considérons alors le troisième argument. SPINOZA nous dit qu'à aucune substance conçue à part l'existence nécessaire n'appartient et il donne comme exemple celui de l'étendue et de la pensée. Mais comment faut-il interpréter cette affirmation? Est-ce que l'étendue et la pensée seraient dans leur nature frappées de caducité relativement à l'existence nécessaire? Rien ne nous permet d'admettre qu'il en soit ainsi, car, dans la conception commune de la perfection, on ne voit pas ce qui pourrait être placé au-dessus de la pensée, et, d'autre part, SPINOZA n'établit pas une hiérarchie de perfection entre les essences; il ne reconnaît que des degrés de réalité et, à ce point de vue, l'étendue et la pensée ont tout ce qui peut appartenir à un genre d'être puisqu'elles sont infinies. Si donc l'existence nécessaire ne leur appartient pas, ce ne peut être à cause de leur spécificité interne, mais seulement à cause d'une limitation, et il n'y a pour elles, semble-t-il, d'autre limitation possible que celle qui provient du fait qu'elles n'épuisent pas l'être. L'auteur du Court Traité admet donc implicitement que l'être seul, pris dans sa totalité et dans son unité, comporterait l'existence nécessaire, et que toute portion de l'être, envisagée séparément, ne saurait, au contraire, la posséder. C'est précisément ce que nous

(1) *Der Junge de Spinoza*, p. 366.

(2) *Le Spinozisme*, p. 83. — *Spinoza, Leben und Lehre*, 2^e partie, p. 41-42.

(3) § 4, note 3, G. I, 96; Ap. 169: « Il n'y a dès lors pas de difficulté à ce qu'un mode qui est infiniment différent d'un autre agisse sur l'autre, car il le fait comme partie du tout, l'âme n'ayant jamais été sans le corps ni le corps sans l'âme. »

disions plus haut (1), mais alors le problème se pose, — problème que nous avons déjà indiqué en passant et que nous retrouverons à propos des lettres à *Hudde*, — de savoir si nous pouvons prendre l'être comme un, et nous sommes ainsi ramenés à la question de la légitimité de la définition de Dieu.

Quant au premier argument, comme il postule manifestement cette légitimité, il ne peut nous être non plus d'aucun secours pour la solution cherchée.

Voyons alors si la conception claire et distincte d'un attribut sans l'autre ne serait pas comprise par DESCARTES et par SPINOZA d'une manière différente, de telle sorte qu'elle n'équivaudrait pas chez le second à la *distinction réelle* telle que la conçoit le premier.

Interrogé par ses correspondants qui prétendent lui opposer de nombreux exemples dans lesquels une conception indépendante de deux termes ne permet pas de conclure à une distinction réelle entre eux (2), DESCARTES déclare qu'il faut se garder de confondre les être complets et les être incomplets ; il n'y aura distinction réelle ou plutôt l'on ne pourra se fonder sur une conception claire et indépendante de l'essence de deux êtres pour admettre une distinction réelle que si on les conçoit comme des êtres complets, c'est-à-dire comme des « êtres par soi et distincts de tout autre » ou comme des « substances revêtues des formes, ou attributs, qui suffisent pour nous faire connaître qu'elles sont des substances » (3). Or, il est manifeste que la distinction réelle ainsi comprise ne s'applique pas à l'étendue et à la pensée ou, d'une manière générale, aux « substances » conçues séparément dont nous parle le *Court Traité*, car, précisément, pour qu'elles

(1) Supra 100.

(2) *Premières objections*, A. T. VII, 100 ; — *Quatrièmes objections*, A. T. VII, 200 et sq.

(3) *Rép. aux premières objections*, A. T. VII, 120 ; — *Rép. aux quatrièmes objections*, A. T. VII, 220 et sq. (Texte français : A. T. IX (1) 172 et sq.).

fussent représentées comme de vraies substances au sens spinoziste du mot, il faudrait qu'on aperçût en elles l'existence par soi de la *causa sui* telle que nous l'avons définie, c'est-à-dire que leur essence impliquât l'existence, propriété qui leur est expressément refusée. L'*en soi* des substances chez DESCARTES — et, dans le texte précédemment cité, *par soi* signifie *en soi* (1) — n'implique nullement leur existence, et il en résulte que la conception que nous en avons porte sur le mode de cette existence mais non sur son caractère effectif, excepté quand il s'agit de Dieu ; on peut donc les concevoir comme des choses complètes tout en ne les concevant que comme des possibles et sans avoir égard à la façon dont cette possibilité sera réalisée (2). Il ne saurait en être de même chez SPINOZA où, l'*en soi* devant être un *par soi*, une conception de la substance comme chose complète impliquerait l'aperception en elle de son existence nécessaire.

(1) Ainsi que nous l'avons déjà fait observer (supra 67, note 1), *par soi* est souvent, dans la terminologie cartésienne, synonyme de *en soi*. Dans le spinozisme, comme il ne saurait y avoir d'*en soi* qui ne soit un *par soi*, le premier doit toujours être considéré comme identique au second et comme l'impliquant nécessairement.

(2) DESCARTES a fréquemment recours à l'existence de Dieu pour fonder la distinction réelle de deux substances en partant de leurs concepts clairs et distincts. Dieu, nous dit-il à plusieurs reprises, peut faire exister séparément tout ce que je peux concevoir séparément ; c'est même un pouvoir auquel il ne saurait en aucune manière renoncer sans contradiction (*Méditation VI*, A. T. VII, 78 ; — *Rép. aux sixième objections*, A. T. VII, 425 ; — Lettre CCLXXX à *Regius* (juin 1642), A. T. III, 567 ; — *Principes*, I, § 60, A. T. VIII (1), 28 ; — D° II, § 20, A. T. VIII (1), 51. — Lettre à *Morus* du 5 février 1649, A. T. V, n° DXXXVII, p. 273. Mais l'auteur des Méditations précise d'autre part la portée exacte de cet appel à la divinité. Si Dieu est invoqué, ce n'est pas à cause de sa toute-puissance qui serait indispensable, comme facteur positif, à la distinction réelle, c'est uniquement comme garant de la vérité de nos idées. (*Réponses aux quatrième objections*, A. T. VII, 226), et, en dernière analyse, « il n'importe pas par quelle puissance » la séparation des choses « se fasse, pour m'obliger à les juger différentes ». (*Méditation*, VI, A. T. VII, 78). — Cf. *Rationes*, Prop. IV, A. T. VII, 170 : « Notandumque me hic usum esse divina potentia pro medio, non quod extraordinaria aliqua vi opus sit ad mentem a corpore separandam, sed quia, cum de solo Deo in praecedentibus egerim, non aliud habui quo uti possem. Nec refert a qua potentia duae res separentur, ut ipsas realiter distinctas esse cognoscamus. »

La seconde condition mise par DESCARTES à l'admission d'une distinction réelle nous est indiquée nettement dans les *réponses aux premières objections* ; il ne faut pas que les deux choses considérées puissent être regardées comme appartenant à un même sujet (1). Or, cette condition n'est pas remplie quand il s'agit des attributs spinozistes ; non seulement la présence en Dieu de la pensée n'est pas incompatible avec celle de l'étendue, mais elle en est solidaire puisque la puissance qu'a Dieu de réaliser est égale à celle qu'il a de penser et inversement ; Dieu étant défini, d'ailleurs, *ens constans infinitis attributis*, on peut dire que la position d'un attribut dans la divinité entraîne nécessairement la position de tous les autres.

Les observations précédentes nous montrent donc que, la notion d'un attribut intrinsèquement considéré dans une essence isolée ne pouvant répondre à la substantialité telle que SPINOZA la conçoit, la distinction claire et distincte qui existe entre deux attributs ne saurait permettre de conclure à une distinction réelle entendue au sens de distinction entre substances ; la condition relative à l'« être complet » n'étant pas la même dans les deux systèmes, spinoziste et cartésien, ces deux systèmes diffèrent ici naturellement dans leurs conclusions ; mais l'objection de DESCARTES, telle que nous l'avons trouvée dans les *Notae in programma quoddam*, n'est nullement réfutée ; il nous reste toujours à savoir comment nous pouvons transformer en unité ce qui nous apparaît comme essentiellement distinct et rapporter à un même être des natures hétérogènes.

Examinons maintenant cette question en elle-même. Nous avons dit plus haut qu'une solution serait peut-être

(1) « [Non possum] denique fingere motum esse in re, in qua figura esse non possit, vel figuram in re motus incapaci. Nec eodem modo justitiam absque justo, vel misericordiam absque misericorde, intelligo ; nec fingere licet illum eundem, qui est justus, non posse esse misericordem. » (A. T. VII, 121).

possible si les principes du spinozisme nous permettaient de nous réfugier dans un agnosticisme. Or nous paraissions bien y être autorisés dans une certaine mesure ; tout d'abord, du côté de la pensée, nous avons sans doute constaté que, chez DESCARTES lui-même, la délimitation de l'attribut principal était loin d'être facile à faire (1) et qu'il était malaisé de l'isoler pour le considérer à part de tel ou tel mode déterminé ; toutefois, cet attribut principal, s'il ne répond sans doute pas à la conception cartésienne de l'idée claire et distincte, relève, semble-t-il, d'un domaine que nous pourrions à bon droit juger encore supérieur à cause de la confusion qui s'y produit entre le sujet et l'objet, du domaine de la conscience. — Or il n'en est pas de même chez SPINOZA ; que la conscience se confonde directement et immédiatement avec l'idée puisque, pour savoir, on n'a pas besoin de savoir que l'on sait, et ainsi de suite indéfiniment (2), — ou qu'elle soit l'idée de l'idée et présente ainsi avec l'idée à laquelle elle correspond une relation analogue à celle qu'a l'âme avec le corps (3) — il est certain qu'elle appartient à la nature naturée. Concevoir par conséquent la pensée, ainsi que nous y invite l'Épître IX à *de Vries* « remotis ideis » (4), c'est la concevoir nécessairement comme au delà de la conscience en même temps qu'au delà des idées ; c'est placer en dehors de cette conscience la puissance productive de l'attribut pensée et en faire l'objet d'une simple représentation dont la valeur ne nous sera plus garantie que par le parallélisme ; mais nous ne pouvons utiliser le parallélisme que si nous avons des idées claires et distinctes et on peut se demander si cette condition est effectivement réalisée dans le cas de la pensée ainsi considérée ; — de plus, si autre

(1) *Supra*, 57 et sq.

(2) *De intellectus emendatione*, G. II, 15.

(3) *Eth.* II, Prop. XX-XXI, G. II, 108-109.

(4) G. IV, 46.

est le cercle et autre l'idée du cercle (1), il est encore plus vrai de dire que la représentation d'une production n'est pas cette production même et que la représentation d'une puissance n'est pas cette puissance. La pensée doit donc rester logiquement une réalité en soi dont l'intériorité nous échappe, en admettant qu'il ne soit pas contradictoire, en dehors de toute conscience réelle ou possible, de parler d'intériorité (2). Toutefois c'est du côté de l'étendue que nous voyons le plus nettement s'affirmer l'agnosticisme; il est, en effet, difficile, quand il s'agit de la pensée, de rester fidèle jusqu'au bout à une attitude réaliste, de distinguer rigoureusement l'idée de la conscience et d'exclure toute intériorité immédiatement saisie entre la puissance productrice et sa manifestation, entre l'attribut pensée et l'âme; c'est même parce que le parallélisme et l'intériorité consciencielle interfèrent dans le spinozisme que ce système peut donner l'impression d'aboutir à une véritable communion avec la divinité dans l'*amor Dei intellectualis*; et c'est parce que la causalité immanente

(1) *De intellectus emendatione*, G. II, 14.

(2) M. BRUNSCHVIG écrit (*Spinoza et ses contemporains*, p. 60-61): « Si la substance est unité parfaite... [elle] se réalise absolument dans son éternelle et infinie causalité de soi; elle est autonome, et elle se suffit. Seulement, nous sommes placés au point de vue de notre intelligence, et non pas au point de vue de la substance même or, puisque l'intelligence ne se confond pas avec l'acte substantiel de production, elle est nécessairement un produit séparé de cet acte, par suite, elle n'en comprend pas l'unité dans son intimité concrète, en tant qu'unité; il faut qu'elle la détermine dans un certain « genre », pour s'en former un concept exact, qu'elle lui donne une essence. « Ce que l'intelligence perçoit de la substance comme constituant son essence » s'appelle « attribut ». — Il nous semble que M. BRUNSCHVIG a bien marqué ici, quoique d'ailleurs sous une forme un peu différente de celle que nous avons adoptée, la distance qui sépare la représentation telle qu'elle existe dans l'entendement de ce que serait la conscience intérieure de la production au sein de la substance même; mais, comme nous le disons au texte, une telle conscience n'existant pas en réalité dans la substance, l'intériorité de celle-ci ne nous paraît être que le produit d'une sorte de mirage, d'un transfert illusoire à l'être en soi d'un bien qui ne nous appartient qu'à nous-mêmes et que nous nous refusons ensuite après l'avoir extériorisé.

qui, même dans le domaine de la pensée, devrait être simplement représentée, est traitée comme si elle était directement éprouvée, que Dieu qui, sans cela, resterait extérieur, non pas sans doute à l'homme, mais à la conscience de l'homme, paraît au contraire devenir intérieur à cette conscience. Mais, quand il est question de l'étendue, une telle illusion n'est plus possible: l'absence d'une équivalence entre l'idée et le réel apparaît nettement dans l'impossibilité où se trouve SPINOZA d'expliquer la genèse du mouvement et celle des corps (1). Sans doute cette impossibilité n'est-elle point affirmée par lui comme définitive, mais ne devons-nous pas en fait la considérer comme telle? Car, en admettant que l'auteur de l'*Ethique* fût arrivé à traduire cette genèse d'une manière ou de l'autre sur le plan du Verbe, il n'aurait pu évidemment exister aucune convertibilité entre le représentant et le représenté. Et il ne s'agit pas ici simplement d'une différence qui subsisterait entre les résultats de la méthode analytique et ceux de la méthode synthétique ni d'une transformation apportée à la conception de l'étendue et de la pensée lorsqu'on les envisage du point de vue de Dieu ou de la substance; quand cette différence ou cette transformation sont seules en jeu, l'esprit parvient, quoique avec difficulté, à se placer dans la perspective voulue, c'est-à-dire à apercevoir la pensée « sub cogitatione » (2) et l'étendue comme infinie, indivisible et unique (3); au contraire, si nous voyons bien que l'étendue, en tant qu'attribut de Dieu, doit prendre la qualité

(1) *Court Traité*, Première partie, Chap. IX, § I, texte et Note I, G. I, 48, Ap. 92. — Ep. LX à Tschirnhaus (réponse à une lettre du 5 janvier 1675), G. IV, 271 : « Caeterum de reliquis, nimirum de motu, quaeque ad Methodum spectant, quia nondum ordine conscripta sunt in aliam occasionem reservo ». — Ep. LXXXIII, au même, G. IV 334 : « Sed de his forsan aliquando, si vita suppetit, clarius tecum agam. Nam huc usque nihil de his ordine disponere mihi licuit. »

Ep. VIII, G. IV, 40.

(3) Ep. XII, G. IV, 56. — Ep. XXXII, G. IV, 173.

nouvelle de productrice des corps, nous n'apercevons nullement, même en la référant ainsi à la divinité, comment elle peut remplir cette nouvelle fonction.

On pourrait donc, semble-t-il, admettre que l'unité de l'étendue et de la pensée se réalise au delà de leur essence telle que nous la concevons parce que l'attribut conçu par nous n'est pas tout l'attribut. La définition qui sera donnée de ce dernier dans l'*Ethique* « id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens » (1) conviendrait déjà au *Court Traité* malgré une certaine différence dans la terminologie. Elle signifierait que l'attribut est ce que nous concevons *de* la substance ou *au sujet de* la substance comme en constituant l'essence, tandis qu'il n'en est pas de même pour le mode, mais elle n'impliquerait pas que nous concevions par là *toute* l'essence de la substance ; elle n'exclurait pas un en dedans de celle-ci ni, par conséquent, ce qu'il serait juste d'appeler un au delà de l'attribut lui-même (2).

Sans même recourir à cet agnosticisme relatif, on doit observer que la conception spinoziste de l'étendue tendait à diminuer la netteté de l'opposition qui existait chez DESCARTES entre cet attribut et la pensée. Le volume tridimensionnel, la « moles quiescens » ou le « pied cubique » ne pouvaient être conçus que comme différant radicalement du « je pense » ; mais l'étendue chez SPINOZA est un naturant et, entre le naturant et le naturé, il ne peut y avoir ni identité, ni analogie, parce qu'il ne s'agit pas de deux termes discrets susceptibles d'être comparés du dehors et placés sur un même plan ; on ne saurait les mettre à côté l'un de l'autre pour en tirer un conceptus communis ou pour en former un tout (3). Ni la pensée, condition immanente des idées, ni l'étendue,

I, Defin. IV, G. II, 45.

(2) Cf. BRUNSCHWIG, *Spinoza et ses contemporains*, p. 296-297.

(3) *Court Traité*, Première partie, deuxième dialogue, § 8, G. I, 32, Ap. 67. — Ep. L, à Jarig Jelles, du 2 juin 1674, G. IV, 239-240.

condition immanente des corps, ne sont elles-mêmes des idées ou des corps ni rien de comparable à des idées ou à des corps ; dès lors un rapprochement paraît s'établir entre les deux naturants auxquels il devient difficile d'assigner une essence bien délimitée et qui participent tous deux, que SPINOZA le veuille ou non, à la nature du sujet (1).

Ainsi les attributs sont des actes et non des choses, des essences déterminantes ou des lois posantes (2) et non des réalités statiques et fermées pour ainsi dire sur elles-mêmes qui seraient dans la substance comme parties extra partes ; considérés sous cet aspect, ils paraissent posséder une intériorité qui permet d'envisager la possibilité de leur unité. Si l'on admet que la substance naturante s'exprime sur le plan du naturé en une infinité de modes, si l'on accorde qu'il existe une corrélation nécessaire entre la puissance première et l'Univers conçu comme renfermant en lui la totalité du possible, la méthode de régression analytique aboutira sans doute à poser en Dieu, à introduire dans l'unité réalisante une infinité de lois de réalisation qui apparaîtront distinctes les unes des autres ; mais la double difficulté de concevoir comment l'unité se traduit en pluralité et de se représenter au sein de cette unité primitive une multiplicité de lignes de manifestation n'est pas spéciale au spinozisme ; la première résulte de l'essence même de l'acte et de l'impossibilité de le traduire sur le plan des concepts ; la conciliation ne peut se faire

(1) La différence que nous marquons ici entre DESCARTES et SPINOZA concerne DESCARTES physicien et non DESCARTES géomètre, car, dans le domaine mathématique proprement dit, l'étendue deviendrait précisément, chez l'auteur des Méditations, un principe spirituel immanent à ses réalisations et, par suite, fort difficile à séparer de la pensée. — Cf. BRUNSCHVIG, *Les étapes de la philosophie mathématique*, p. 107, p. 143 et sq.

(2) Nous disons bien lois posantes et non pas lois tout simplement, M. RIVAUD, *Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza*, p. 199-201, insiste très justement sur ce caractère de la loi spinoziste « principe de vie immanent ». — Cf. DELBOS, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza*, p. 204.

que du point de vue de l'acte lui-même, en se confondant avec lui, en assistant de l'intérieur à la genèse et au jaillissement de la pluralité ; — la seconde est la conséquence normale de l'inadéquation du processus logique ascendant au processus de genèse, inadéquation sur laquelle nous avons déjà insisté plus haut. — Qu'il s'agisse d'attributs de substance, de fonctions diverses collaborant à la vie de l'esprit, de catégories, de concepts ou de formes, la situation ne sera pas sensiblement différente et la transformation du spinozisme en monisme idéaliste n'aurait pu, sur ce point, la modifier.

On pourrait, il est vrai, objecter que les fonctions psychologiques relèvent de l'esprit et que les catégories sont rattachées à un *je pense* ; mais nous avons vu combien il était difficile dans le cartésianisme de concevoir cet au delà de la volonté et de l'entendement (1), et KANT laisse entrevoir l'embarras qu'il éprouve à situer la conscience transcendente quand il déclare qu'elle est le « véhicule » des concepts. Or la substance ou l'être ne pourrait-il pas jouer dans le spinozisme un rôle analogue et se montrerait-il moins que la *pensée* cartésienne ou le *je pense* kantien apte à remplir ici une fonction d'unité ? L'impossibilité de conférer à cette substance ou à cet être une essence déterminée n'est pas un obstacle insurmontable car elle semble résulter du caractère unique du fait considéré ; le problème est plutôt de savoir si les attributs ne vont pas déchoir au rang de modes et s'ils n'apparaîtront pas comme n'étant que les différents aspects sous lesquels l'être se manifeste, car nous serions alors ramenés à la thèse du *premier dialogue*.

Afin d'éviter cette conséquence, il nous paraît tout d'abord nécessaire de ne pas représenter le rapport de l'attribut à la substance sous une forme telle que l'attribut passerait incontestablement dans le domaine du naturé. Si,

(1) Supra 19, note 1.

par exemple, nous empruntons à M. BRUNSCHVIG la comparaison de ce rapport avec celui d'une pensée à l'idiome dans lequel elle s'exprime, nous n'assimilerons pas comme lui l'attribut à l'idiome, mais à la faculté de constituer l'idiome, à la loi dont il émane (1). Toutefois, même en traitant l'attribut comme une loi d'expression et non pas comme une expression de la substance, il s'agit de savoir si nous parvenons ainsi, d'après les principes du spinozisme, à ne pas le faire déchoir au rang de mode. Pour répondre à cette question il faudrait déterminer exactement jusqu'où s'étend chez SPINOZA le naturant, il semble que, régulièrement, il devrait englober toute puissance posante et que le naturé ne devrait commencer qu'avec le posé. Mais, en réalité, le *Court Traité* et l'*Ethique* établissent ailleurs la coupure ; ils considèrent comme n'appartenant au naturant que ce qui est en soi et est conçu par soi (2) ; dans ces conditions, il est possible de participer à la puissance posante et cependant d'être un naturé et un mode, et on s'en aperçoit facilement, car le mode, s'il est un réalisé sur le plan de la durée, recèle une puissance corrélative de réalisation, ce qu'on pourrait appeler, en empruntant un terme au langage de SAINT THOMAS, une *essentia creatrix* (3). Dès lors les attributs ne se trouveront-ils pas, bien que puissances productrices, dans une situation qui, par rapport à la subs-

(1) BRUNSCHVIG, *Spinoza et ses contemporains*, p. 67.

(2) *Court Traité*, Première partie, Chap. VIII, G. I, 47, Ap. 91. — *Eth.*, I, Prop. XXIX, Scolie, G. II, 71.

(3) Voir GILSON, *La doctrine cartésienne de la liberté et la théologie*, p. 37. — Cette participation du mode à la puissance posante apparaît d'une manière particulièrement nette dans *Eth.*, V, Propos. XXX, G. II, 299 : « Demonstratio. — Aeternitas est ipsa Dei essentia, quatenus haec necessariam involvit existentiam (per Defin. 8, p. 1.). Res igitur sub specie aeternitatis concipere, est res concipere, quatenus per Dei essentiam, ut entia realia, concipiuntur, sive quatenus per Dei essentiam involvunt existentiam ; adeoque Mens nostra, quatenus se, et Corpus sub specie aeternitatis concipit, eatenus Dei cognitionem necessario habet, scitque, etc. Q. E. D. »

Cf. RIVAUD, *Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza*, 199-201.

tance, sera semblable à celle que les modes occupent relativement à eux. Ne seront-ils pas des particularisations de la substance au même titre que les modes sont des particularisations des attributs en tant que ces modes sont des essences éternelles? — Nous ne croyons pas en réalité qu'une telle assimilation soit possible. S'agit-il, en effet, de modes finis, le mode, même éternel, est le produit d'une limitation; si, en un sens, il est une réalité positive, s'il exprime sous une certaine forme l'essence de la substance et s'il constitue un élément de la richesse universelle par laquelle elle se manifeste, il n'en apparaît pas moins, sous un autre aspect, comme déterminé dans sa nature par les autres modes appartenant à un même attribut, modes qui empêchent en quelque sorte son essence d'être identique à celle de l'attribut dont il émane; — au contraire, l'essence de chaque attribut est entièrement positive; elle ne procède d'aucune limitation; elle ne doit pas son existence au sein de l'être à une force de refoulement qui l'empêcherait de se confondre avec celle de la substance; l'infinité de celle-ci exige sans doute qu'elle possède tous les attributs, et, à ce point de vue, l'infini semble jouer par rapport à ces derniers un rôle analogue à celui de l'attribut par rapport à ses modes, mais l'analogie n'est qu'extérieure, car, dans cet infini, aucun attribut n'intervient pour la constitution de la nature intrinsèque de l'essence des autres. Si nous considérons les modes infinis, la question se présentera sous une forme différente, mais nous aboutirons cependant à des conclusions du même genre. La substance, nous le savons, se traduit en effet par une infinité de choses d'une infinité de manières et ces choses sont elles-mêmes subordonnées à une infinité de modes infinis qui en gouvernent le devenir et la durée; chacun de ces modes infinis, par exemple la *facies totius universi*, correspond à un attribut dont il est la manifestation immédiate, l'expression organique et en quelque sorte la finalité

ultime ; il exerce sur les modes qui lui sont intérieurs, sur ses parties constituantes, sur les individus moins complexes qu'il englobe, une action régulatrice, à la fois positive et limitative (1) ; mais les modes infinis ne se limitent pas les uns les autres, et, si l'infini de la substance exige qu'il y en ait une infinité, cette infinité, qui est bien en un sens leur raison dernière, les appelle positivement à l'existence sans les déterminer à être ce qu'ils sont en les limitant par les autres et en leur interdisant d'être ce que ces autres sont. Le mode infini présente ainsi des caractères analogues à ceux de l'attribut ; faut-il dire alors qu'il en exprime l'éternité et l'infinité comme l'attribut exprime de son côté l'éternité et l'infinité de la substance ? La réponse doit être négative, car il ne peut admettre sur le même plan que lui et au sein du même attribut d'autres modes infinis qui traduiraient l'essence de ce dernier chacun à sa manière ; une telle pluralité, si elle existait, entraînerait nécessairement une limitation qui ferait déchoir le mode infini au rang de mode fini, et cette conséquence inévitable qui, précisément, ne saurait se produire quand il s'agit de la relation des attributs à l'intérieur de la substance nous montre qu'aucune assimilation n'est possible entre les attributs et les modes infinis.

Toutefois, même en tenant compte des observations précédentes, il reste dans la doctrine quelques difficultés essentielles.

Remarquons tout d'abord que, s'il y a une réciprocité entre le Nourant et le Nouré, entre la substance et l'infinité de ses modes, il semble que cette réciprocité ne peut s'instituer que dans le domaine homogène de l'être formel et qu'on ne peut trouver de place dans le système pour

(1) Sur la question de la finalité interne dans *Spinoza*, voir en particulier HAROLD JOACHIM, *A Study of the Ethics of Spinoza*, p. 231 et sq. — DELBOS, *Le Spinozisme*, p. 175-176 ; — HUAN, *op. cit.*, 98-100.

un *esse objectif*, c'est-à-dire pour une pensée représentante; cet *esse objectif*, en admettant qu'il existe, devrait être traité comme un *esse formel*, comme une modalité qualitative assimilable aux autres, comme quelque chose d'analogue par exemple à un son ou à une couleur. De ce point de vue, et en s'appuyant sur la définition de Dieu comme *ens constans infinitis attributis*, le mode de la pensée devrait être envisagé comme une expression au milieu de toutes les autres, c'est-à-dire au milieu de tous les modes qui lui correspondent dans l'infinité des attributs, et il ne pourrait, ni se multiplier pour donner autant d'idées qu'il existe de ces modes, c'est-à-dire autant d'âmes représentantes, ce qui est pourtant la conception de SPINOZA telle qu'elle est affirmée par deux fois d'une manière explicite dans la seconde partie de l'*Appendice au Court Traité* (1) et dans la réponse à *Tschirnhaus* (2), ni exprimer tous ces modes à la fois sous la forme d'une seule âme, contrairement à l'hypothèse formulée par ce dernier à titre d'objection (3), car, dans les deux cas, l'attribut pensée deviendrait coextensif à tous les autres attributs et en même temps apparaîtrait comme leur étant subordonné (4).

Cette double inégalité qu'il présenterait ainsi avec eux n'est d'ailleurs qu'une des conséquences de l'impossibilité de le considérer comme une *essentia actuosa* semblable aux autres et susceptible d'être placée sur le même plan; c'est ainsi que la réflexion analytique, par laquelle un mode de la pensée remonterait à sa source et pourrait saisir en lui-même la loi de sa propre réalisation, serait inintelligible; comme l'a dit KUNO FISCHER, autant vaudrait déclarer qu'un triangle peut devenir mathématicien (5). Ce n'est

(1) § 9, G. I, 119; Ap. 203.

(2) Ep. LXVI du 18 août 1675, G. IV, 280.

(3) Ep. LXV, du 12 août 1675, G. IV, 279.

(4) Sur cette question, voir LÉON, *op. cit.*, p. 115 et sq., p. 161-162; — PILLOM, *Spinozisme et Malebranchisme*, p. 145 et sq.

(5) *Op. cit.*, p. 551. — Cf. RIVAUD, *Les notions d'essence et d'existence*

donc pas, à proprement parler, dans l'infinie multiplicité des genres suprêmes ou des attributs de Dieu ni dans le fait qu'ils sont représentés clairement et distinctement l'un sans l'autre et n'ont besoin d'aucun concept supérieur pour être conçus, que réside une des difficultés fondamentales du spinozisme, c'est dans l'hétérogénéité spéciale de l'être en soi et de l'être pour soi, de la pensée et de tout ce qui n'est pas la pensée ; entre le Dieu *constans infinitis attributis*, principe du parallélisme ontologique et le Dieu dont la puissance de penser doit égaler la puissance de réaliser, principe du parallélisme épistémologique, il ne peut y avoir aucune assimilation.

La deuxième difficulté provient du fait d'avoir introduit dans l'être en soi, sous la forme de la causalité immanente, une copule de position ou plutôt d'autoposition qui ne saurait appartenir qu'au domaine de la conscience, qui en est la caractéristique même et qui en constitue le privilège spécial. Le spinozisme, tout en prétendant avec tant de vigueur échapper à l'anthropomorphisme, en apparaît, sous cet aspect, comme une manifestation particulière, car il n'est, comme d'ailleurs tout panthéisme, qu'un transfert au domaine de la réalité absolue du mode de production des idées en nous-mêmes, de la manière dont elles passent en nous de l'état de naturant à l'état de naturé ; le monde n'est en fait qu'une idée qui se réalise, mais une idée qu'on a transformée en chose et à laquelle on a enlevé la lumière intérieure qui l'éclairait du dedans ; l'origine de cette conception de l'Univers se manifeste nettement dans le

dans la philosophie de Spinoza, p. 184-185 : « Seul, à proprement parler, l'homme a la durée ; seul il a la conscience de son être éternel. Les autres individus, animaux ou plantes, vivent de leur vie terrestre, sans se soucier de leur vie éternelle qui se réalise en eux, à leur insu ». Cette situation exceptionnelle de l'homme, grâce à laquelle il est à la fois conscience ou représentation du posant et du posé, de la loi et de sa réalisation, et prend ainsi, selon la formule du même auteur, la nature d'un « microcosme », est précisément ce qui est inintelligible du point de vue du Dieu *constans infinitis attributis*.

premier dialogue, où SPINOZA, comme nous l'avons vu, a recours au rapport de l'entendement avec ses idées pour faire comprendre ce que peut être la causalité immanente; il ne s'agit pas là, malgré les apparences, d'une simple comparaison, encore moins d'une analogie plus ou moins imparfaite et destinée à servir d'auxiliaire à l'imagination; — mais, au contraire, du cas unique où cette causalité peut nous être effectivement donnée.

Ces remarques s'imposent particulièrement quand il s'agit de l'étendue. SPINOZA montre contre DESCARTES qu'elle est positivement infinie et non pas seulement indéfinie (1), qu'elle est indivisible et que son introduction en Dieu ne saurait entraîner pour lui aucune passivité; (2) dès lors cette introduction est exigée par les principes cartésiens eux-mêmes puisque aucune perfection ne doit être refusée à Dieu (3); mais, si l'étendue spinoziste présente les caractères que nous venons d'énumérer, c'est qu'elle est en réalité *espace spatialisant* et non pas *espace spatialisé* (4); son unité est avant tout celle d'un acte qui se développe nécessairement sans coupure à travers la multiplicité indéfinie de ses modalités, car toute coupure est incompatible avec l'essence même d'un acte. Sur le plan même du réalisé, pour le philosophe capable de

(1) DESCARTES, *Rép. aux premières objections*, A. T. VII, 113 ; — *Principes*, I, § 26 et 27, A. T. VIII (1), 15 ; — D°, II, § 21, A. T. VIII (1), 52 ; — Lettre CDLXXXVIII à Chanut (6 juin 1647), A. T. V, 51-52. — *Entretien avec Burman*, A. T. V, 167 ; — Lettre à Morus, A. T. V, N° DXXXVII, p. 274. — Cf. GILSON, *La doctrine cartésienne de la liberté et la théologie*, p. 106 et sq. ; — PILLON, *La première preuve cartésienne de l'existence de Dieu et la critique de l'infini*, p. 59-65.

(2) DESCARTES, *Rép. aux secondes objections*, A. T. VII, 138 ; — *Principes*, I, § 23, A. T. VIII (1), 13.

(3) *Entretien avec Burman*, A. T. V, 158 : « Nam cum ex Dei idea sciam, Deum esse ens perfectissimum, et cui omnes absolutae perfectiones conveniunt, non debeo ipsi tribuere quicquam, nisi quod absolute perfectum esse novi ; et quicquid ut tale formare possum et ut absolute perfectam perfectionem concipere, illud novi, eo ipso quia id formare possum, ad Dei naturam pertinere ».

(4) Voir les considérations de HUAN, *op. cit.* p. 235-236, sur le caractère « actif et fécond » de l'étendue.

s'élever à une véritable conception de la Nature, celle-ci apparaît déjà comme un organisme où les parties conviennent avec le tout; mais elles conservent encore un certain jeu, tandis que, en pénétrant plus profondément dans l'intimité des choses, on passe de l'unité résultante à l'unité principe, on saisit l'étendue « *ratione substantiae* » et, de ce point de vue, la liaison de chaque partie avec le tout est beaucoup plus étroite (1) car, si une partie seulement de la matière était détruite, l'étendue disparaîtrait dans sa totalité (2). Sans prendre parti dans la controverse qui divise les commentateurs au sujet des conceptions mathématiques de SPINOZA, que celles-ci relèvent de la géométrie synthétique d'EUCLIDE ou de la géométrie analytique de DESCARTES (3), que, par exemple, la génération du cercle soit rattachée à son équation ou à la rotation du rayon, il nous suffit de savoir que, chez l'auteur de l'Éthique, l'étendue est naturante, c'est-à-dire, en dernière analyse, principe immanent de sa propre réalisation comme naturé (4); or l'étendue ainsi conçue ne

(1) Ep. XXXII, G. IV, 169 et 173.

(2) Ep. IV, G. IV, 14; — Cf. *Court Traité*, première partie, Chap. II, § 20, G. I, 25-26; Ap. 58.

(3) ROBINSON, *Kommentar*, I, 270-271 et HUAN, *Op. cit.* p. 31 (note) considèrent que Spinoza se rattache à la méthode synthétique d'Euclide ou aux conceptions de Hobbes sur les mathématiques. En sens inverse, BRUNSCHVIG, *Spinoza et ses contemporains*, 260 et sq.; — DUNIN BORKOWSKI, *Der junge de Spinoza*, p. 403 et sq. — M. BRUNSCHVIG reconnaît d'ailleurs que les apparences peuvent parfois être en faveur de la thèse opposée à la sienne (*Le progrès de la conscience*, I, p. 193-194).

(4) M. BRUNSCHVIG, *Spinoza et ses contemporains*, p. 261, insiste sur cet aspect dynamique de la conception de l'étendue chez Spinoza, quelles que soient les interprétations auxquelles peut donner lieu par ailleurs la terminologie mathématique qu'il utilise: « Sans doute le langage de Spinoza peut induire en erreur: la définition du cercle qui est recommandée dans le *De intellectus emendatione*: « figure décrite par toute ligne dont une extrémité est fixe, l'autre mobile » semble, comme le fait observer M. Pollock, opposée à celle qui est donnée par les traités de géométrie analytique. En réalité, si on se reporte à la *Géométrie* de Descartes, on verra que la condition nécessaire pour étudier les figures par la méthode analytique, c'est qu'elles puissent être tracées d'un mouvement ininterrompu. C'est

peut être que d'essence spirituelle, et, si nous croyons la trouver en dehors de nous, c'est que, l'ayant, sans nous en apercevoir, empruntée à nous-mêmes pour la transformer en chose, nous avons inséré en elle notre propre unité.

Si le spinozisme avait pris conscience de l'impossibilité d'hypostasier l'unité dans un être en soi qui ne serait pas un pour soi, il aurait été nécessairement amené à intégrer l'étendue à la pensée ou plus exactement à la conscience et à n'en faire qu'une des formes de manifestation de cette dernière ; il n'aurait pu s'appuyer, pour l'introduire en Dieu à titre d'attribut indépendant, sur l'idée claire et distincte que nous en avons dans son infinité, dans son unité, et dans son indivisibilité, puisque, si nous la réalisons, son idée, non seulement perd ces caractères, mais devient contradictoire.

en cartésien que *Spinoza* oppose la définition génératrice par la cause prochaine qui fournit l'essence, et la définition statique qui n'indique qu'une propriété : « figure dont les lignes, menées du centre à la circonférence, sont égales ». — La même thèse est soutenue par DUNIN BORKOWSKI, *Der junge de Spinoza*, p. 408-410 : Combattant l'opinion de *Cassirer* d'après laquelle *Spinoza* aurait admis l'ancienne géométrie et non la nouvelle et se serait prononcé pour *Hobbes* contre *Descartes*, il déclare que, quand *Spinoza* emprunte à *Hobbes* la définition de la genèse de la sphère, ce n'est pas le mode particulier de construction qu'il considère mais le processus génétique en général.

CHAPITRE V

La définition de l'essence et la théorie des distinctions

Dès le *premier dialogue*, ainsi que nous l'avons vu (1), SPINOZA paraît avoir une certaine connaissance du principe cartésien concernant la valeur objective de l'idée claire et distincte ; il utilise même ce principe contre DESCARTES pour refuser de faire de l'étendue et de la pensée autant de substances différentes et pour les rattacher à une substance unique dont elles ne seraient que des modes. Mais l'usage qu'il fait alors de la règle empruntée à son devancier est un usage polémique et nous ne sommes pas en droit d'affirmer qu'il en accepte pour son propre compte la légitimité. La seule formule positive qu'on pourrait invoquer en faveur de cette thèse est beaucoup trop indéterminée pour permettre une conclusion certaine ; on la trouve au début de la réplique de la Raison à la Concupiscence : « Ce que tu dis, qu'il y a des substances distinctes, cela, je te le déclare, est faux ; car je vois clairement qu'il y en a une unique laquelle subsiste par elle-même et est le soutien de tous les autres attributs. » (2)

(1) *Supra*, 11.

(2) *Premier dialogue*, § 9, G., 29 ; Ap. 63.

Dans le *Court Traité* l'adoption du principe cartésien est, au contraire, manifeste. On lit, en effet, au début du Chapitre I : « Tout ce que nous connaissons clairement et distinctement comme appartenant à la nature d'une chose, nous pouvons aussi l'affirmer avec vérité de la chose » (1). Or les termes employés ici par SPINOZA sont presque exactement les mêmes que ceux dont DESCARTES s'était servi dans les *réponses aux premières objections* : « Ce que nous concevons clairement et distinctement appartenir à la nature, ou à l'essence, ou à la forme immuable et vraie de quelque chose, cela peut être dit ou affirmé avec vérité de cette chose » (2).

La règle que nous venons d'énoncer sert dans le *Court Traité* comme dans les *Méditations* à introduire la preuve ontologique, mais le domaine de son application légitime est pour DESCARTES beaucoup plus étendu ; elle permet

(1) § 1, G. I, 15 ; Ap. 43 ; — § 2, note 2, G. I, 15 ; Ap. 44.

(2) A. T. IX (1), 91. — Nous indiquons plus loin, 190 et sq. la différence qui existe entre les deux philosophes au point de vue de la manière dont ils conçoivent la « nature » de la chose, différence qui retentit nécessairement sur l'idée qu'ils se font de l'objectivité de l'idée claire et distincte.

Cf. *Méditation V*, A. T. VII, 65 : « Jam vero si ex eo solo, quod alicujus rei ideam possim ex cogitatione mea depromere, sequitur ea omnia, quae ad illam rem pertinere clare et distincte percipio, revera ad illam pertinere, nunquid inde haberi etiam potest argumentum, quo Dei existentia probetur ? »

Rép. aux secondes objections, A. T. VII, 149-150 : « Major autem mea fuit talis : Quod clare intelligimus pertinere ad alicujus rei naturam, id potest de ea re cum veritate affirmari. Hoc est, si esse animal pertinet ad naturam hominis, potest affirmari hominem esse animal ; si habere tres angulos aequales duobus rectis pertinet ad naturam trianguli, potest affirmari triangulum habere tres angulos aequales duobus rectis ».

Rationes, Def. IX, A. T. VII, 162 : « Cum quid dicimus in alicujus rei natura, sive conceptu, contineri, idem est ac si diceremus id de ea re verum esse, sive de ipsa posse affirmari ».

Dans l'Ep. IV à *Oldenbourg*, G. IV, 13, SPINOZA se réfère de la manière suivante au principe cartésien qu'il appelle un axiome : « Rationem vero hujus differentiae etiam in memorato Scholio satis clare, ni fallor, proposui, praecipue Philosopho. Supponitur enim non ignorare differentiam, quae est inter fictionem, et inter clarum, et distinctum conceptum ; neque etiam veritatem hujus Axiomatis, scilicet, quod omnis definitio, sive clara, et distincta idea sit vera ».

en effet, d'une manière générale, partout où nous possédons des idées correspondant aux conditions posées, de lire les relations essentielles et existentielles des choses à travers la représentation que nous en avons (1), cette représentation étant d'ailleurs, d'après lui, le seul instrument dont nous disposions pour saisir ces relations (2) ; la détermination de ce qui est possible ou impossible, contingent ou nécessaire, in se ou in alio, l'établissement

(1) Cf. supra 53-54, pour la lecture dans une essence de la manière dont elle peut exister, comme mode ou comme substance, comme « in se » ou comme « in alio ».

(2) *Rép. aux deuxièmes objections*, A. T. VII, 132-133 : « Nec sane hic video quid negare possitis ; ane sufficere quod unam rem absque altera clare intelligamus, ut agnoscamus illas realiter distingui ? Date ergo certius aliquod signum distinctionis realis ; nam confido nullum dari posse. Quid enim dicetis ? An realiter illa distingui, quorum utrumlibet absque alio potest existere ? Sed rursus quaeram unde cognoscatis unam rem absque alia esse posse ? Ut enim sit signum distinctionis, debet cognosci. Forte dicetis hoc haberi a sensibus, quia unam rem absente alia videtis, aut tangitis, etc. Sed sensuum fides incertior est quam intellectus : et multis modis fieri potest ut una et eadem res sub variis formis, aut pluribus in locis aut modis appareat, atque ita pro duabus sumatur. Et denique, si recordemini eorum quae in fine secundae Meditationis de cera dicta sunt, advertetis nequidem ipsa corpora proprie sensu percipi, sed solo intellectu, adeo ut non aliud sit unam rem absque alia sentire, quam habere ideam unius rei, et intelligere istam ideam non eandem esse cum idea alterius. Non autem hoc aliunde potest intelligi quam ex eo quod una absque altera percipiatur ; nec potest certo intelligi, nisi utriusque rei idea sit clara et distincta : atque ita istud signum realis distinctionis ad meum debet reduci, ut sit certum ».

D°, 150-151 : « Itaque ad utendum exceptione quam subjungitis, neganda vobis fuisset major, et dicendum : id quod clare intelligimus pertinere ad alicujus rei naturam, non ideo posse de ea re affirmari, nisi ejus rei natura sit possibilis, sive non repugnet. Sed videte, quaeso, quam parum valeat haec exceptio. Vel enim, ut vulgo omnes, per possibile intelligitis illud omne quod non repugnat humano conceptui ; quo sensu manifestum est Dei naturam, prout ipsam descripsi, esse possibilem, quia nihil in ipsa supposui nisi quod clare et distincte perciperemus debere ad illam pertinere, adeo ut conceptui repugnare non possit. Vel certe fingitis aliquam aliam possibilitatem ex parte ipsius objecti, quae, nisi cum praecedente conveniat, nunquam ab humano intellectu cognosci potest, ideoque non plus habet virium ad negandam Dei naturam sive existentiam, quam ad reliqua omnia, quae ab hominibus cognoscuntur, evertenda. Pari enim jure, quo negatur Dei naturam esse possibilem, quamvis nulla impossibilitas ex parte conceptus reperiatur, sed contra omnia,

et la reconnaissance des différentes espèces de distinctions, réelle ou modale, relèvent de sa juridiction. Or l'étude du *Court Traité* montre que le système des rapports dont SPINOZA croit avoir une idée claire et distincte diffère profondément de celui que DESCARTES pensait apercevoir avec non moins d'évidence et permet de mettre en lumière comment il a pu considérer que le principe cartésien apportait une confirmation à sa théorie de la causalité

quae in isto naturae divinae conceptu complectimur, ita inter se connexa sint, ut implicare nobis videatur aliquid ex iis ad Deum non pertinere, poterit etiam negari possibile esse ut tres anguli trianguli sint aequales duobus rectis, vel ut ille, qui actu cogitat, existat ; et longe meliori jure negabitur ulla ex iis quae sensibus usurpamus vera esse, atque ita omnis humana cognitio, sed absque ulla ratione, tolletur ».

D°, 152 : « Omnis enim implicantia sive impossibilitas in solo nostro conceptu, ideas sibi mutuo adversantes male conjungente, consistit, nec in ulla re extra intellectum posita esse potest, quia hoc ipso quod aliquid sit extra intellectum, manifestum est non implicare, sed esse possibile ». Voir le commentaire de ce texte dans l'*entretien avec Burman*, A. T. V, 161.

Rép. aux quatrième objections, A. T. VII, 225-226 : « Sed jam dicendum est quo pacto ex hoc solo quod unam substantiam absque altera clare et distincte intelligam, certus sim unam ab alia excludi.

Nempe haec ipsa est notio substantiae, quod per se, hoc est absque ope ullius alterius substantiae possit existere ; nec ullus unquam qui duas substantias per duos diversos conceptus percepit, non judicavit illas esse realiter distinctas.

Ideoque, nisi certitudinem vulgari majorem quaesivissem, contentus fuisset ostendisse, in secunda Meditatione, Mentem ut rem subsistentem intelligi, quamvis nihil plane illi tribuatur quod pertineat ad corpus, et vice versa etiam Corpus intelligi ut rem subsistentem, etsi nihil illi tribuatur quod pertineat ad mentem. Nihilque amplius addidissem ad demonstrandum mentem realiter a corpore distingui : quia vulgo res omnes eodem modo se habere judicamus in ordine ad ipsam veritatem, quo se habent in ordine ad nostram perceptionem ».

Rép. aux septième objections, A. T. VII, 519-520 : « Praeterea effectum ejus : A nosse ad esse non valet consequentia, est plane falsum. Etsi enim, ex eo quod noscamus alicujus rei essentiam, non sequatur illam existere ; nec ex eo quod putemus nos aliquid cognoscere, sequatur illud esse, si fieri possit ut fallamur : omnino tamen a nosse ad esse valet consequentia, quia plane fieri non potest, ut aliquam rem cognoscamus, nisi revera ipsa sit prout illam cognoscimus : nempe vel existens, si eam existere percipimus, vel hujus aut illius naturae, si tantum ejus natura nobis sit nota ».

Lettre CCXXVII à Mersenne (21 janvier 1641), A. T. III, 285 : « De dire que les pensées ne sont que des mouvements du corps, c'est cho-

immanente; ce même examen révèle aussi que, dans l'ouvrage en question, il ne paraît pas avoir vu immédiatement tout le parti qu'il pouvait en tirer pour son argumentation relative à la substance. — Dans le développement qui va du *Court Traité* à l'*Ethique*, l'écart doctrinal entre les deux philosophies, en tant qu'il est solidaire d'un certain usage de l'idée claire et distincte, reste sensiblement identique, mais nous assistons à des modifications de détail et, dans l'ensemble, à une extension progressive de cet usage.

se aussi apparente que de dire que le feu est glace, ou que le blanc est noir, etc. car nous n'avons point deux idées plus diverses du blanc et du noir, que nous en avons du mouvement et de la pensée. Et nous n'avons point d'autre voie pour connaître si deux choses sont diverses ou une même, que de considérer si nous en avons deux diverses idées ou une seule ».

Lettre CCLXII au père Gibieuf, A. T. III, 474 : « Etant assuré que je ne puis avoir aucune connaissance de ce qui est hors de moi, que par l'entremise des idées que j'en ai eues en moi, je me garde bien de rapporter mes jugements immédiatement aux choses, et de leur rien attribuer de positif, que je ne l'aperçoive auparavant en leurs idées ; mais je crois aussi que tout ce qui se trouve en ces idées, est nécessairement dans les choses... » D°, 476 : « On dira peut-être que la difficulté demeure encore, à cause que, bien que je conçoive l'âme et le corps comme deux substances que je puis concevoir l'une sans l'autre et même en niant l'une de l'autre, je ne suis pas toutefois assuré qu'elles sont telles que je les conçois. Mais il en faut revenir à la règle ci-devant posée, à savoir, que nous ne pouvons avoir aucune connaissance des choses que par les idées que nous en concevons ; et que, par conséquent, nous n'en devons juger qu'en suivant ces idées, et même nous devons penser que tout ce qui répugne à ces idées est absolument impossible, et implique contradiction ».

Lettre à Clerselier (Rép. aux instances de Gassendi), 12 janvier 1646, A. T. IX (1), 207-208 : « La cinquième objection est semblable : Que, bien que je ne trouve point d'étendue en ma pensée, il ne s'ensuit pas qu'elle ne soit point étendue, pour ce que ma pensée n'est pas la règle de la vérité des choses. Et aussi la sixième : Qu'il se peut faire que la distinction, que je trouve par ma pensée entre la pensée et le corps, soit fausse. Mais il faut particulièrement ici remarquer l'équivoque qui est en ces mots : ma pensée n'est pas la règle de la vérité des choses. Car, si on veut dire que ma pensée ne doit pas être la règle des autres, pour les obliger à croire une chose à cause que je la pense vraie, j'en suis entièrement d'accord ; mais cela ne vient point ici à propos : car je n'ai jamais voulu obliger personne à suivre mon autorité, au contraire j'ai averti en divers lieux qu'on ne se devait laisser persuader que par la seule évidence des raisons. De plus, si on prend indifféremment le mot de pensée pour toute sorte d'opération de l'âme, il est certain qu'on peut avoir plusieurs pensées, desquelles on ne doit rien inférer touchant la vérité

Nous avons dit que la théorie spinoziste de la causalité immanente avait trouvé sa traduction conceptuelle dans la distinction modale de DESCARTES, c'est-à-dire dans l'implicance unilatérale des notions de substance et de mode, mais nous avons fait observer également que cette traduction ne pouvait lui rester extérieure, qu'il ne s'agissait pas là simplement d'une formule verbale ou d'une transposition analogique destinée à jouer le rôle d'un auxiliaire commode pour la représentation, et que l'emprunt fait ici au cartésianisme exigeait une précision ontologique rigoureuse, la causalité immanente devant être regardée désormais comme un rapport entre essences, entre un attribut principal et les manières d'être qui ne peuvent être conçues sans lui. Il importe de s'arrêter spécialement sur ce point. SPINOZA a souvent essayé de montrer que la logique interne du cartésianisme devait conduire à son propre système ; il a insisté en particulier sur la doctrine de la création continuée et sur celle de la préordination divine (1) telles qu'on peut les trouver

des choses qui sont hors de nous ; mais cela ne vient point aussi à propos en cet endroit, où il n'est question que des pensées qui sont des perceptions claires et distinctes, et des jugements que chacun doit faire à part soi en suite de ces perceptions. C'est pourquoi, au sens que ces mots doivent ici être entendus, je dis que la pensée d'un chacun, c'est-à-dire la perception ou connaissance qu'il a d'une chose, doit être pour lui la règle de la vérité de cette chose, c'est-à-dire que tous les jugements qu'il en fait, doivent être conformes à cette perception pour être bons ».

Les résistances qu'a rencontrées le principe cartésien nous sont attestées par les objections de ses correspondants. Nous en trouvons encore les échos dans le commentaire de GEULINCX à l'article 60 des *Principes* où est exposée la théorie de la distinction réelle : « Aegre ferunt Scholae hunc modum procedendi nostri Philosophi, qui ex intellectu nostro et modis nostris intelligendi (ideis) multa concludit de rebus ipsis (ut supra existentiam Dei ad art. 14 et sq. et parte 2 divisibilitatem corporis in infinitum ad art. 20, et alia alibi. tum vero etiam hic distinctionem rerum ab intellectu nostro deducit) Perversum hoc esse dicunt, res ab intellectu nostro suspendere, cum potius contra intellectus noster et cognitio a rebus ipsis pendere debeat ». (Opera philosophica, tome III, p. 399).

1) *Court Traité*, deuxième partie, Chap. XVI, § 3, note 2, G. I, 82. Ap. 148 ; — Ep. XLIII à *Ostens*, 1671, G. IV, 222.

affirmées à maintes reprises chez l'auteur des Méditations (1), mais si, dans le spinozisme, une dépendance quelconque et, à plus forte raison, une dépendance aussi étroite, seraient une preuve de non substantialité, il n'en

(1) *Principes*, I, § 40, A. T. VIII (1), 20 ; — Lettre CCLXVI d'*Hyperaspistes*, A. T. III, 404 : « Quod si dixeris creaturam nihil aliud esse quam Dei influxum, igitur creatura non est substantia, sed accidens, veluti motus localis, quod nemo dixerit. Quod si substantia fuerit, ergo subsistere potest ». — Lettre CCL à *Hyperaspistes* (août 1641), A. T. III, 429 : « Nec Deus ostenderet potentiam suam esse immensam, si res tales efficeret, ut postea sine ipso esse possent ; sed contra, illam in hoc testaretur esse finitam, quod res semel creatæ non amplius ab eo penderent ». — Lettre CDVII à *Elisabeth* (6 oct. 1645) A. T. IV, 313 : « Toutes les raisons qui prouvent l'existence de Dieu, et qu'il est la cause première et immuable de tous les effets qui ne dépendent point du libre arbitre des hommes, prouvent, ce me semble, en même façon qu'il est aussi la cause de tous ceux qui en dépendent. Car on ne saurait démontrer qu'il existe, qu'en le considérant comme un être souverainement parfait ; et il ne serait pas souverainement parfait s'il pouvait arriver quelque chose dans le monde, qui ne vint pas entièrement de lui. Il est vrai qu'il n'y a que la foi seule qui nous enseigne ce que c'est que la grâce par laquelle Dieu nous élève à une béatitude surnaturelle, mais la seule Philosophie suffit pour connaître qu'il ne saurait entrer la moindre pensée en l'esprit d'un homme que Dieu ne veuille et ait voulu de toute éternité qu'elle y entrât. Et la distinction de l'Ecole, entre les causes universelles et particulières, n'a point ici de lieu : car ce qui fait que le soleil, par exemple, étant la cause universelle de toutes les fleurs, n'est pas la cause pour cela que les tulipes diffèrent des roses, c'est que leur production dépend aussi de quelques autres causes particulières qui ne lui sont point subordonnées ; mais Dieu est tellement la cause universelle de tout, qu'il en est en même façon la cause totale, et ainsi rien ne peut arriver sans sa volonté... » D^e, 315 : « D'autant que nous estimons les œuvres de Dieu être plus grands, d'autant mieux remarquons-nous l'infinité de sa puissance ; et d'autant que cette infinité nous est mieux connue, d'autant sommes-nous plus assurés qu'elle s'étend jusques à toutes les plus particulières actions des hommes ». — Lettre CDXI à *Elisabeth* (3 nov. 1645) A. T. IV, 332 : « Pour ce qui est du libre arbitre, je confesse qu'en ne pensant qu'à nous-mêmes, nous ne pouvons ne le pas estimer indépendant ; mais lorsque nous pensons à la puissance infinie de Dieu, nous ne pouvons ne pas croire que toutes choses dépendent de lui, et, par conséquent, que notre libre arbitre n'en est pas exempt. Car il implique contradiction de dire que Dieu ait créé les hommes de telle nature que les actions de leur volonté ne dépendent point de la sienne, pour ce que c'est le même que si on disait que sa puissance est tout ensemble finie et infinie : finie, puisqu'il y a quelque chose qui n'en dépend point ; et infinie, puisqu'il a pu créer cette chose indépendante ».

Sur la création continuée, voir *Discours de la Méthode*, quatrième

est pas de même dans le cartésianisme (1) et DESCARTES nous dit explicitement dans les *Réponses aux premières objections* et dans les *Principes* (2) que Dieu « nous fait subsister hors de lui ». Ce ne sont point mes pensées qui sont conservées, c'est moi-même, c'est-à-dire le principe de mes pensées ; je suis présent à chaque moment du temps avec ce qui constitue ma personnalité et dans mon moi est impliqué tout mon Univers qui se développera ensuite sur le plan de la discursion. Au point de vue du temps dans lequel je suis inséré, j'apparais comme un instant mathématique, mais intrinsèquement, au point de vue du pouvoir que je recèle, je dois être considéré comme un instant dynamique ; et c'est là ce qui pourrait permettre à DESCARTES de maintenir l'unité de la pensée malgré le caractère insaisissable de l'instant dans un temps divisible à l'infini. Si petite que soit la portion de temps envisagée, le moi y est toujours tout entier avec

partie, A. T. VI, 35-36 ; — D°, cinquième partie, A. T. VI, 45 ; — *Méditation III*, A. T. VII, 48 et sq. ; — *Rép. aux premières objections*, A. T. VII, 109 ; — D°, A. T. VII, 111 ; — *Rép. aux cinquièmes objections*, A. T. VII, 369 ; — Lettre CCLXVI à Regius, A. T. III, 505 (supra 84, note 3 ; — *Principes*, I, § 21, A. T. VIII (1), 13. — Cf. GILSON, *Descartes, Discours de la Méthode*, 340 et sq. — HAMELIN, *op. cit.*, p. 306-307. — WAHL, *Op. cit.*, p. 17 et sq.

Sur les difficultés que rencontrait DESCARTES pour concilier la toute-puissance divine avec le libre arbitre, voir *Principes* I, § 41, A. T. VIII (1), 20 ; — Lettre CDXI, A. T. IV, 332-333 ; — Lettre CDXIX à Elisabeth (janvier 1646), A. T. IV, 352-354 ; — SPINOZA, *Cogit. Met.*, première partie, Chap. III, G. I, 243-244. — Cf. GILSON, *La doctrine cartésienne de la liberté et la théologie*, 369-396.

(1) Disons même que, s'il en est ainsi dans le spinozisme, c'est que en réalité, un rapport de dépendance quel qu'il soit n'est qu'une expression superficielle, provisoire ou secondaire, d'un rapport plus fondamental qui est la condition de tous les autres, comme chez KANT la substance (*Critique de la raison pure* Ak. III, 165 ; T. P., 210), et ce rapport est celui de l'immanence de l'attribut au mode (Cf. supra 111).

(2) *Rép. aux premières objections* : A. T. VII, 111 : « Quinimo etiam hic addam, quod tamen ante non scripsi, nequidem ad secundam ullam causam deveniri, sed omnino illam, in qua tantum potentiae est ut rem extra se positam conservet, tanto magis seipsam sua propria potentia conservare, atque adeo a se esse ».

Principes I, § 21, A. T. IX (2), 34. Le texte latin (A. T. VIII (1), 13) porte « ut nos a se diversos conservet ».

l'intégralité de sa puissance pensante; l'échelonnement des pensées comme partes extra partes n'est qu'un développement extérieur et secondaire; si l'épanouissement n'est pas instantané, c'est par suite d'un refoulement, d'une limitation exercée par le corps et qui empêche la réalisation totale et complète de l'essence du *cogito*, nous dirions, en langage spinoziste, son passage de l'état de naturant à l'état de naturé (1). C'est donc moi qui suis conservé et non mes pensées; celles-ci sont différentes alors que je suis identique; elles constituent une série qui s'allonge, qui s'organise et qui se brise également, ce qui provoque l'intervention nécessaire de la mémoire, tandis que je reste indivisible; et l'intuition vers laquelle DESCARTES nous achemine en nous demandant de parcourir de plus en plus vite la chaîne de nos

(1) *Rep. aux cinquièmes objections*, A. T. VII, 353-354; — D*, 356-357. — D*, 375. Ce dernier texte est particulièrement important: « Denique, quia hic tam ingenue interrogas, quas putem mentem meam habituram fuisse Dei et sui ideas, si, ex quo infusa est in corpus, mansisset huc usque in eo clausis oculis, et absque ullo aliorum sensuum usu, ingenue et candide respondeo me non dubitare (modo ipsam in cogitando non impeditam a corpore, ut neque etiam adjutam, supponamus), quin easdem, quas nunc habet, Dei et sui ideas fuisset habitura, nisi tantum quod multo puriores et clariores habuisset. Sensus enim ipsam in multis impediunt, ac in nullis ad illas percipiendas juvant; et nihil obstat quominus omnes homines easdem se habere aequè animadvertant, quam quia in rerum corporearum imaginibus percipiendis nimium occupantur ».

Entretien de Descartes avec Burman, A. T. V, 148: « Quod cogitatio etiam fiat in instanti, falsum est, cum omnis actio mea fiat in tempore, et ego possim dici in eadem cogitatione continuare et perseverare per aliquod tempus. — [O] Sed sic cogitatio nostra erit extensa et divisibilis. — R. Nihil minus. Erit quidem extensa et divisibilis quoad durationem, quia ejus duratio potest dividi in partes: sed non tamen est extensa et divisibilis quoad suam naturam, quoniam ea manet inextensa; eodem modo ut durationem Dei possumus dividere in infinitas partes, cum tamen ideo Deus non sit divisibilis ».

Cf. GILSON, René Descartes, *Discours de la Méthode*, p. 311: « L'âme elle-même, étant spirituelle, n'est pas susceptible d'augmentation ni de diminution quantitative, et par conséquent elle n'est pas susceptible de croissance; elle est donc toujours ce qu'elle est, à tel point que l'âme de l'embryon, si elle était libérée brusquement de son corps, trouverait immédiatement en soi toutes ses idées claires et distinctes ».

représentations est comme une sorte de reprise de possession de soi par soi par laquelle je reconquiers mon unité originaire ; il y a un totum simul de l'esprit qui domine son éparpillement en modes successifs, et c'est ce totum simul qui est conservé dans la création continuée. Il sera donc impossible en réalité de parler d'une causalité immanente dans le langage des idées claires et distinctes tant qu'on n'aura pas trouvé le moyen de faire évanouir le sujet qui paraît s'interposer entre Dieu et les modes de ce même sujet.

Or, ce moyen, SPINOZA croit l'avoir trouvé par sa théorie de l'essence telle qu'elle est présentée dans la préface de la deuxième partie du *Court Traité* (1). Après avoir déclaré que l'homme n'est qu'un mode, il attaque ceux qui prétendent le considérer comme une substance. Ils en tirent fallacieusement la preuve, dit-il, « de ce que sa nature ne peut exister ni être conçue sans les attributs, qui, nous l'accordons, sont substance » ; mais cette conclusion est inexacte et provient de leur fausse conception de l'essence ; ils posent, en effet, comme règle fondamentale « que ce sans quoi une chose ne peut exister ni être conçue appartient à la nature de cette chose » ; or ce principe ne saurait être admis car « sans Dieu, aucune chose ne peut exister ni être conçue » et cependant la nature de Dieu n'appartient pas à l'essence des choses créées. Nous donnons donc la règle suivante : « Appartient à la nature d'une chose ce sans quoi elle ne peut exister ni être conçue ; non pas simplement ainsi toutefois, mais de telle façon qu'il y ait toujours possibilité de conversion, c'est-à-dire que ce qui est affirmé ne puisse sans la chose exister ni être conçu ».

On ne saurait affirmer que ce développement est dirigé

(1) G. I, 53 ; Ap. 99. Cette théorie est reprise dans l'*Éthique*, II, Def. II, G. II, 84, et Prop. X, Scolie du Corollaire, G. II, 93.

exclusivement contre DESCARTES, celui-ci n'ayant « pas défini spécialement ce qu'il entend par essence » (1) et la formule critiquée par SPINOZA se trouvant dans SUAREZ (2). Mais un certain nombre de raisons permettent de supposer qu'il y est réellement visé. Il suffit, en effet, de se reporter aux textes dans lesquels l'auteur des Méditations a précisé la manière dont il concevait les rapports de la substance avec l'attribut principal pour voir que la définition regardée par SPINOZA comme inexacte parce qu'incomplète correspond bien à sa pensée (3) — ce qui ne signifie d'ailleurs nullement qu'il n'aurait pas, dans une certaine mesure, comme nous le verrons plus loin, accepté l'épreuve du « vice versa » que son critique juge nécessaire. — Ajoutons que, dans l'*Ethique*, SPINOZA indique parmi les raisons qui ont conduit les philosophes à la conception de l'essence combattue par lui le fait qu'ils ont considéré que, dans l'ordre de la connaissance, la nature de Dieu était la dernière ; or nous savons qu'il adressait précisément à DESCARTES un reproche de ce genre (4) ; enfin, pour marquer l'opposition du cartésianisme et du spinozisme sur cette question des rapports de l'attribut pensée avec l'esprit humain, LOUIS MEYER, dans la préface aux *Renati Descartes principia philosophiae*, emploie des expressions qui rappellent tout à fait celles du *Court Traité* (5).

(1) GILSON, *René Descartes, Discours de la Méthode*, p. 305. — ROBINSON (*Kommentar I*, 296) ne croit pas que *Descartes* soit ici visé.

(2) SUAREZ, *Met. disp.*, 31, sect. 5, § 13-15 (cité par M. GILSON, *Index scolastico-cartésien*, p. 105-106).

(3) Supra 49, note 1. — Cf. *Principes I*, § 62, A. T. VIII (1), 30.

(4) Mais, il est vrai, pas à *Descartes* exclusivement : « Vulgus philosophicum incipere a creaturis, Cartesius incipisse a mente, se incipere a Deo » ; (Entretien avec *Tschirnhaus* sur l'*Ethique* de *Spinoza*, dans LUDWIG STEIN, *Leibniz und Spinoza*, Beilage II, p. 282).

(5) « Etenim in his asserendis, ut ex *Dissertat. de Method.* part. 4 et *Meditat.* 2, aliisque locis liquet, tantum supponit, non probat *Cartesius*, mentem humanam esse substantiam absolute cogitantem. Cum contra Author noster admittat quidem, in Rerum natura esse substantiam cogitantem : attamen neget illam constituere essentiam Mentis humanae... » (G. I, 132).

Quelle que soit d'ailleurs sur ce point la solution adoptée, il est incontestable que SPINOZA utilise ici le principe de l'idée claire et distincte et qu'il prétend bien apercevoir à travers une relation notionnelle la relation, même des choses ; il est également non moins certain que l'usage fait par lui de ce principe doit le conduire à un renversement de l'ordre de subordination que DESCARTES avait établi entre l'attribut et les sujets particuliers. On doit observer en effet que la formule par laquelle il caractérise la doctrine critiquée correspond exactement à la première partie de celle qui exprimerait la relation modo-substantielle ; il suffira donc de poser l'impossibilité du « vice versa » pour réduire la chose dont il est question à n'être qu'un mode de sa prétendue essence qui apparaîtra dès lors comme autonome, comme supérieure à l'être aux limites duquel on voulait la réduire et comme cessant par conséquent d'en constituer la nature ; SPINOZA veut montrer que le « sans quoi une chose ne peut exister ni être conçue » doit être considéré comme une condition obtenue par analyse régressive et située par suite au delà du conditionné (1) ; après avoir ainsi émancipé la condition il se croira en droit de lui conférer une réalité existentielle, non pas, il est vrai, ainsi que nous l'avons déjà vu (2), en l'hypostasiant directement, mais en la rapportant à la divinité. L'attitude de DESCARTES est différente : lorsqu'il nous dit que, dans le domaine de l'existence, la substance est inséparable de son attribut principal et qu'on ne saurait, d'autre part, se la représenter in abstracto, indépendamment de cet attribut, d'une manière claire et distincte (3), il entend bien affirmer que cette substance ne peut sans son essence exister ni être conçue, mais il ne fait point pour cela de l'essence une condition analytique, au sens où nous l'avons entendu tout à

(1) Supra 35, 51-52, 60-61.

(2) Supra 61 et sq.

(3) *Principes*, I, § 62 et 63, A. T. VIII (1), 30-31.

l'heure. Le dernier terme de l'analyse régressive chez DESCARTES c'est le *je* ou le corps et non point la pensée ou l'étendue en général (1). L'essence est donc en quelque sorte subordonnée chez lui aux substances individuelles et il regarde l'essence comme étant *dans* ces substances, mode d'expression repris d'ailleurs par CLAUBERG et par SPINOZA lui-même dans les *Renati Descartes principia philosophiae* (2). Le rapport de l'attribut principal aux corps et aux esprits ne saurait donc être assimilé à celui de ces corps ou esprits à leurs modes particuliers; l'attribut est bien le principe originaire de tous ces modes mais il n'en est le principe originaire que dans la mesure où précisément il est corps ou esprit. Aussi DESCARTES juge-t-il très dangereux de considérer les essences in abstracto; la pensée envisagée en dehors d'un *je pense* est mise par lui sur le même plan que ces notions ou vérités idéales dont il n'y a pas lieu de faire le dénombrement parce qu'elles ne peuvent, par elles-mêmes, nous donner la connaissance d'aucune chose qui existe (3), et les savants tombent dans l'erreur lorsqu'ils veulent traiter l'étendue comme quelque chose de distinct et de séparé du

(1) Supra 54 et sq.; — Infra 153 et sq. — Cf. PILLOX, *Critique du panthéisme spinoziste*, p. 102 et sq.

(2) *Rationes*, Def. VI (A. T. VII, 161): « Substantia, cui inest immediate cogitatio, vocatur Mens. » — Def. VII: « Substantia, quae est subjectum immediatum extensionis localis, et accidentium quae extensionem praesupponunt, ut figurae, situs, motus localis, etc. vocatur Corpus. » La définition V: « Omnis res cui inest immediate... etc. » serait moins probante parce qu'il n'y est pas question explicitement de l'attribut principal, mais le commentaire qui en est donné dans *l'entretien avec Burman* ne peut laisser aucun doute: « Praeter attributum quod substantiam specificat, debet adhuc concipi ipsa substantia, quae illi attributo substernitur: cum mens sit res cogitans, est praeter cogitationem adhuc substantia quae cogitat, etc. » (A. T. V, 156). — Ces définitions sont reprises textuellement par SPINOZA dans les *Renati Descartes principia philosophiae* (1, Defin. V, VI, VII, G. I, 150). — Cf. CLAUBERG, *Physica contracta*, Chap. II, § 20: « Extensio in re aliqua inest. Nemo enim tria haec, longum, latum et profundum attribuat non enti. » — D°, § 21: « Deinde, nulli rei nisi corpori inest. » (*Opera omnia philosophica*, tome I, p. 1).

(3) *Principes*, I, § 10, A. T. VIII (1), 8.

sujet (1). Dans une lettre à la *princesse Elisabeth*, l'auteur des *Méditations* s'exprime, il est vrai, relativement à la pensée et à l'étendue, dans des termes presque identiques à ceux que SPINOZA emploie quand il s'agit des attributs; il déclare que ces notions « étant primitives, chacune d'elles

(1) *Regulae ad directionem ingenii*, XIV (A. T. X, 442-443): « Per extensionem intelligimus, illud omne quod habet longitudinem, latitudinem et profunditatem, non inquirentes, sive sit verum corpus, sive spatium tantum; nec majori explicatione indigere videtur, cum nihil omnino facilius ab imaginatione nostra percipiatur. Quia tamen saepe litterati tam acutis utuntur distinctionibus, ut lumen naturale dissipent, et tenebras inveniant etiam in illis quae a rusticis nunquam ignorantur: monendi sunt, hic per extensionem non distinctum quid et ab ipso subjecto separatum designari, neque in universum nos agnoscere ejusmodi entia philosophica, quae revera sub imaginationem non cadunt. Nam etiamsi aliquis sibi persuadere possit, ex. gr., si ad nihilum reducatur quidquid est extensum in rerum natura, non repugnare interim, ipsam extensionem per se solam existere, non utetur tamen idea corporea ad hunc conceptum, sed solo intellectu male judicante. Quod ipse fatebitur, si attente reflectat ad illam ipsam extensionis imaginem quam tunc in phantasia sua fingere conabitur: advertet enim, se eandem non percipere omni subjecto destitutam, sed omnino aliter imaginari quam judicet; adeo ut illa entia abstracta (quidquid credat intellectus de rei veritate) nunquam tamen in phantasia a subjectis separata formentur. » — D°, 443: « Quae ratio explicat, quare hic de extensione nos acturos esse dixerimus, potius quam de extenso, etiamsi eandem non aliter concipiendam esse putamus quam extensum. » — D°, 444-445: « Denique si dicatur; extensio non est corpus, tunc extensionis vocabulum longe aliter sumitur quam supra; atque in hac significatione nulla illi peculiaris idea in phantasia correspondet, sed tota haec enuntiatio ab intellectu puro perficitur, qui solus habet facultatem ejusmodi entia abstracta separandi. Quod plerisque erroris occasio est, qui non animadvertentes extensionem ita sumptam non posse ab imaginatione comprehendi, illam sibi per veram ideam repraesentant; qualis idea cum necessario involvat corporis conceptum, si dicant extensionem ita conceptam non esse corpus, imprudenter implicantur in eo, quod idem simul sit corpus et non corpus. » — Cf. également D°, p. 445-449.

Sur la connaissance que SPINOZA pourrait avoir eue des *Regulae*, consulter DUNN BORKOWSKI, *Der Junge de Spinoza*, p. 292. On trouvera dans A. T. X, 351-357, l'histoire du manuscrit de DESCARTES et des copies qui en avaient été prises; on remarquera particulièrement qu'une de ces copies appartenait à SCHULLER, correspondant de SPINOZA (A. T. X, 354). De nombreux passages des *Regulae* pourraient être rapprochés du *De intellectus emendatione*; signalons l'affirmation énoncée dans la règle VIII (A. T. X, 399) et développée dans la règle XII (A. T. X, 420-421) que l'erreur ne peut se trouver que dans les idées composées par l'esprit et non dans les idées simples (Cf. G. II, 24, où SPINOZA expose la même thèse et la justifie sensiblement par les mêmes raisons); — mentionnons également ce qui est dit dans cette même règle XII

ne peut être entendue que par elle-même » (1), mais il se garde bien de les hypostasier comme telles; si nous devons les utiliser comme derniers principes d'explication de tous les modes, il est manifeste que nous ne pouvons nous en servir de cette manière qu'après les avoir introduits dans les substances auxquelles ces modes doivent être rapportés; c'est donc toujours à l'intérieur d'un sujet particulier que ces essences jouent le rôle de conditions ultimes.

Les observations précédentes nous montrent que DESCARTES n'aurait nullement repoussé l'épreuve du vice versa; il y aurait vu sans doute au contraire un experimentum crucis propre à départager les deux thèses. Quand il a dit, en effet, que la pensée et l'étendue n'étaient pas des universaux, il les a considérées dans leur relation avec leurs différents modes (2), mais il aurait admis vraisemblablement que ce terme leur convient dans la mesure où on les regarde comme des essences appartenant à une pluralité de substances et que, par conséquent, les réaliser en dehors de ces substances, c'est hypostasier des universaux. — En accordant même que la pensée et l'étendue fussent des notions atteintes par régression analytique en prolongeant l'analyse conditionnelle au delà des corps et des esprits, ce qui n'aurait pas d'ailleurs été conforme à sa conception des choses, il aurait refusé à l'auteur du *Court Traité* le droit d'en faire, sous cette forme, l'essence d'un dernier sujet, car, à l'intérieur de ce dernier sujet,

(A. T. X, 425) sur la défense de jamais joindre deux idées sans avoir aperçu la nécessité de leur liaison (Cf. *infra*, 169-170); — notons enfin dans la règle XIV que toute connaissance « quae non habetur per simplicem et purum unius rei solitariae intuitum » s'obtient « per comparationem duorum aut plurium inter se », cette comparaison ne pouvant être simple et évidente que si « quaesitum et datum aequaliter participant quamdam naturam. » (A. T. X, 440). Mais l'analogie la plus caractéristique concerne la puissance qu'a l'entendement de se forger spontanément des instruments simples qui lui permettent d'en fabriquer de plus complexes et ainsi de suite indéfiniment (Règle VIII, A. T. X, 397; — *De intellectus emendatione*, G. II, 13-14). — Cf. HAMELIN, *op cit.*, p. 103 et 106 (texte et note).

(1) Lettre CCCII du 21 mai 1643 (A. T. III, 665-666).

(2) Lettre DXXV à Arnauld, A. T. V, 221.

la pensée aurait dû redevenir un *je pense* et, par là même, elle se serait opposée comme pensée divine aux esprits particuliers qui n'auraient pu dès lors être traités comme ses modes ; nous pourrions, il est vrai, ne pas exister, mais, si nous existons, le fait que nous devons envisager la pensée divine comme une conscience est la garantie de notre propre extériorité relativement à cette pensée et de notre réalité comme sujets. Aussi DESCARTES ne se serait-il pas jugé atteint par l'argument spinoziste d'après lequel, si on adopte la définition de l'essence que nous venons d'examiner, il faudra admettre que l'essence de Dieu appartient aux choses créées puisque sans Dieu rien ne peut exister ni être conçu. — Sans doute cette dernière proposition est-elle incontestable, mais à la condition d'en avoir d'abord précisé la signification ; or si, comme nous l'avons dit, la pensée divine dont nous dépendons ne peut être posée que comme une conscience, la représentation par laquelle nous concevons notre dépendance nécessaire à son égard nous interdit d'assimiler celle-ci à une relation modo-substantielle.

L'opposition qui s'affirme entre les deux philosophies dans cette question de l'essence se manifestera désormais constamment dans l'usage que SPINOZA fera de la théorie des distinctions, théorie qui constituera à partir de l'*Appendice au Court Traité*, avec des variantes insignifiantes, l'essentiel de son argumentation pour l'établissement des propositions relatives à la substance. Une des plus importantes parmi ces propositions, à savoir qu'il ne peut exister qu'une substance de même attribut, suppose en effet que l'on peut et que l'on doit donner au mot « *même* » un sens absolu excluant toute pluralité numérique ou spécifique, c'est-à-dire que ce mot exprime l'unité d'une condition et non simplement une similitude ou une identité aperçue entre termes discrets (1).

(1) Sur ces questions, voir PILLON, *Critique du panthéisme spinoziste* ; — MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique* (Cahier II, Le

Nous avons dit, en second lieu, que SPINOZA ne paraissait pas avoir vu dans le *Court Traité* tout le parti qu'il pouvait tirer du principe de l'idée claire et distincte. Sans doute serait-il possible de soutenir que ce dernier est sous-entendu dans le développement de n'importe quelle métaphysique ontologique prétendant pénétrer la nature même des choses et qu'il intervient, par conséquent, d'une manière implicite dans la démonstration des propositions du Chapitre II concernant la substance ; on peut même ajouter que DESCARTES, tout en déclarant que nous ne saurions pénétrer les desseins de Dieu, l'avait pourtant fréquemment utilisé lorsqu'il s'était agi de déterminer les modes d'action de la bonté et de la puissance divines ; mais, tout d'abord, ainsi que nous l'avons remarqué, l'argumentation du Chapitre II est, pour une large part, une argumentation *ad hominem* ; elle se développe sur le plan d'une hypothèse créationiste pour montrer que cette hypothèse aboutirait dans ses conséquences à sa propre négation, la création étant, en dernière analyse, incompatible avec les caractères mêmes de Dieu tels que le théisme les admet, — et, de plus, le critère de l'idée claire et distincte appliqué ainsi à la détermination du mode d'action d'un Dieu personnel dont il s'agit d'atteindre la volonté absolue ne saurait offrir, semble-t-il, un degré bien satisfaisant de certitude et de précision. Or, DESCARTES en avait fait un usage plus rigoureux dans sa théorie des distinctions, et, d'une manière générale, dans tous les cas où les problèmes métaphysiques pouvaient être ramenés à la détermination

conflit du Rationalisme et de l'Empirisme dans la philosophie moderne, avant Kant, livre II, chap. 1 à 4, notamment p. 75 et sq.), *Museum lessianum*, section philosophique, 1923 ; — JOLIVER, *La notion de substance*, essai historique et critique sur le développement des doctrines d'Aristote à nos jours, Chap. II, articles 1 et 2 (Bibliothèque des Archives de philosophie, 1929). — L'article de PILON contient une étude particulièrement intéressante de l'écclésiété chez *Duns Scot* : d'autre part, les trois auteurs ci-dessus mentionnés, au lieu d'opposer, comme nous l'avons fait, *Spinoza* et *Descartes* dans la question des rapports de la substance et de l'essence, tendent, au contraire, à les rapprocher.

des rapports entre essences, des relations entre essence et existence ou enfin des modes d'existence des différentes essences; la conception spinoziste de Dieu comme *ens constans infinitis attributis* permettait évidemment l'extension de cette application de la règle cartésienne puisque Dieu même s'y trouvait soumis et qu'ainsi toute la structure du monde se ramenait à un système d'essences et d'existences dont il suffisait en quelque sorte de lire intuitivement les divers modes d'articulation.

Rappelons tout d'abord dans ses lignes générales le processus de démonstration tel qu'il se déroule dans le Chapitre II : 1° ou la substance est par soi, ou elle est par Dieu ; si elle est par soi, elle est illimitée ; si elle est par Dieu, elle est aussi illimitée, Dieu n'ayant pu créer une substance finie et lui refuser quelque perfection sans être en contradiction avec sa propre nature; donc *il n'y a pas de substance limitée*; — 2° puisqu'il n'existe pas de substance limitée, *il n'existe pas non plus de substances égales* parce qu'alors l'une limiterait nécessairement l'autre ; cette deuxième proposition trouvera plus tard une expression plus précise dans la formule : il ne peut exister deux substances de même attribut ; — 3° *une substance ne peut en produire une autre*, parce que, ou bien on retomberait dans le cas précédent, ou bien l'effet contiendrait plus que sa cause, ce qui serait contraire au principe *ex nihilo nihil*, — ou enfin il contiendrait moins que sa cause, ce qui serait incompatible avec la première proposition ; — 4° *il ne saurait exister dans l'entendement divin d'autre substance ni d'autres attributs que ceux qui existent formellement dans la nature*, parce que Dieu, étant une puissance infinie, se réalise nécessairement d'une manière immédiate et éternelle, que sa volonté est une, qu'il ne peut omettre de faire ce qui est bon, — qu'une substance ne peut être produite par une autre, — et qu'enfin, les substances créées constituant une

somme donnée par rapport à un infini virtuel non réalisé, il y aurait toujours plus de substances non existantes que de substances existantes, ce qui est absurde. — 5.^o On pourrait conclure de là que, une substance n'étant pas susceptible d'être produite par une autre, il lui appartient d'exister, — mais nous devons reconnaître que, dans chacune des essences considérées d'ordinaire comme substances, par exemple dans l'étendue et dans la pensée, on ne trouve, si on les envisage à part, aucune nécessité d'exister; la conclusion ne s'appliquera donc légitimement qu'à Dieu (ou à la Nature prise dans sa totalité) et nous dirons que *c'est à Dieu, comme ens constans infinitis attributis*, qu'il appartient d'exister (1).

L'ensemble de ces propositions se retrouvera, à part quelques légères modifications, dans l'*Appendice au Court Traité*, dans l'*Annexe à Oldenbourg*, dans la *Correspondance* et dans l'*Ethique*; la proposition 4, qui figure encore dans l'*Appendice*, mais sous une forme telle qu'elle apparaît déjà comme une simple application particulière des précédentes, disparaîtra dans la suite (2); — la proposition 5 sera, immédiatement après le *Court Traité* et dès l'*Appendice*, transférée à la substance; c'est à celle-ci qu'il appartiendra d'exister et c'est la substantialité qui deviendra de plus en plus nettement en Dieu la justification de l'existence; — enfin, dès la lettre XII à *Louis Meyer* nous verrons, parallèlement à la série des propositions que nous venons d'énumérer, se développer un nouveau mode d'argumentation beaucoup plus rapide, utilisant simplement la définition de la substance pour

(1) § 1-17, G. I, 19-24; Ap. 49-56.

(2) Sans considérer désormais spécialement l'entendement divin, SPINOZA affirmera simplement d'une manière générale qu'on ne peut avoir l'idée d'une substance non existante, que l'idée qui nous fait apercevoir dans la substance son existence nécessaire ne saurait être qu'une idée vraie et qu'il est impossible de mettre en doute la vérité de cette idée (infra 188-191 (texte et notes)).

montrer qu'elle existe par soi, et faisant appel à cette dernière propriété pour prouver que cette substance est unique et infinie (1) ; les deux procédés de démonstration figureront dans l'*Ethique*, SPINOZA n'ayant finalement sacrifié ni l'un ni l'autre.

Mais, ce qui nous intéresse au point de vue de l'influence cartésienne, ce ne sont pas les variantes concernant le nombre des propositions ou la longueur des preuves destinées à les établir, c'est l'usage constant et de plus en plus exclusif du principe de l'évidence et de la théorie des distinctions à partir de l'*Appendice au Court Traité*.

Dans cet usage, les facteurs qui appartiennent au concipi ne sont pas tout d'abord explicitement formulés ou ne le sont que d'une manière très incomplète ; l'*Appendice* ne les fait intervenir que dans le corollaire final (2) ; la lettre II où mention est faite de l'envoi de l'*Annexe* à Oldenbourg rédigé « more geometrico » ne les introduit que dans la définition de l'attribut (3) et ne dépasse pas, sur ce point, ce qui avait été déjà dit maintes fois dans le *Court Traité* ; l'*Annexe* en question ne semble les avoir utilisés que dans les définitions de la substance et du mode (4), mais non dans l'énoncé des axiomes ; c'est seulement en répondant aux critiques d'OLDENBOURG relativement à l'évidence de ces derniers que SPINOZA, pour les justifier, ajoute à la formule concernant l'« esse » une autre formule concernant le « concipi » et montre comment les relations dans le domaine du premier résultent de celles que nous apercevons dans le domaine du second (5). On pourrait donc croire que la lecture

(1) G. IV, 53-54.

(2) : « La Nature est connue par elle-même et non par aucune autre chose. » (G. I, 116 ; Ap. 200).

(3) G. IV, 7.

(4) Ep. IV, G. IV, 13.

(5) G. IV, 13-14 : « Hinc clare constat Primo, quod Substantia sit prior natura suis Accidentibus. Nam haec sine illa nec existere, nec concipi possunt. Secundo quod preeter Substantias, et Accidentia nihil

des relations extra intellectum à travers les idées claires et distinctes que nous en avons n'a lieu que d'une manière tardive et bien après l'*Appendice* ; mais en réalité, il n'en est rien, car le « concipi » est toujours pré-supposé dans la mise en œuvre de la théorie des distinctions, même quand il n'est pas formellement énoncé.

Bien que les autres distinctions interviennent accessoirement (1), c'est la distinction réelle qui va jouer maintenant le rôle capital, au moins dans le développement extérieur de la démonstration. Considérée antérieurement comme un obstacle qu'il faut éliminer (2), elle devient, à partir de l'*Appendice*, un des éléments essentiels de l'argumentation. Dans le *Court Traité* SPINOZA raisonnait de la façon suivante : l'unité qui existe partout dans la

detur realiter, sive extra intellectum. Nam quicquid datur, vel per se, vel per aliud concipitur, et ipsius conceptus vel involvit conceptum alterius rei, vel non involvit.»

(1) Si dans l'axiome 3 que nous citons dans le texte p. 151, nous remplaçons attribut par substance, la formule de la distinction réelle correspond très exactement à celle de DESCARTES dans les *Principes* (§ 60 et 61). Mais, dans l'axiome 2 : « les choses qui sont différentes se distinguent les unes des autres ou bien réellement ou bien modalement » la nature de la distinction modale reste indéterminée : on ne sait pas s'il s'agit de la distinction modo-substantielle qui existe entre une substance et le mode de cette substance, ou de la distinction entre modes d'une même substance, ou enfin des deux à la fois. Au contraire, dans la démonstration de la proposition IV, il est manifestement question de la distinction modo-substantielle, puisque SPINOZA nous donne comme exemple le mouvement et le repos dans leur relation avec l'étendue. Qu'il n'y ait pas ainsi une coïncidence parfaite entre l'axiome 2 et la proposition IV, c'est ce que paraît confirmer la variation dans la terminologie (voir APPUHN, p. 196, Notes).

D'autre part, la suite de l'argumentation ne semble pas entièrement conforme aux distinctions posées dans les axiomes. La distinction réelle dont parlait l'axiome 3 concernait non pas seulement les attributs différents, mais encore les modes relevant de ces attributs ; la coupure se faisait ainsi entre sphères d'être comprenant à la fois attributs et modes — et non entre attributs et modes. La proposition I au contraire s'appuie sur la préexistence de la substance relativement au mode ; elle suppose donc une ligne de démarcation établie entre ce qui est premier et ce qui est seulement dérivé, — et elle conclut que les substances ne peuvent se distinguer par ce qui est dérivé. Ce défaut dans la structure de la démonstration nous explique pourquoi, dès l'*Annexe à Oldenbourg*, l'axiome 3 a été supprimé.

(2) Supra 104.

Nature nous prouve qu'il ne saurait y avoir « de substances distinctes ne se rapportant pas à un même être ; leur union » en effet « serait impossible, parce que nous voyons clairement qu'elles n'ont rien de commun entre elles » (1) ; il s'agit donc ici de prouver que la distinction réelle (2) entre essences attributives n'entraîne pas une distinction réelle entre existences correspondantes, c'est-à-dire entre substances et par conséquent d'éliminer cette dernière ; — dans l'*Appendice* et dans les textes qui suivent, sans que rien soit préjugé tout d'abord sur l'unicité ou la pluralité des substances, la distinction réelle va servir à les isoler les unes des autres en admettant qu'elles soient multiples, à les empêcher de se rencontrer d'aucune manière dans leurs essences ou dans leurs existences et à situer finalement dans leur seule nature le principe de tous leurs caractères. L'usage fait ainsi de cette distinction n'implique d'ailleurs nullement son admission de la part de SPINOZA ; elle reste uniquement un moyen de démonstration utilisé en partant de l'hypothèse d'une pluralité de substances et destiné à annuler les effets possibles de cette hypothétique pluralité ; il reste vrai dans l'*Appendice* comme dans le *Court Traité* que la distinction des attributs n'équivaut pas à une distinction réelle entendue comme une distinction entre substances ; la formule de l'axiome 3 : « Les choses qui se distinguent réellement, ou bien ont des attributs différents, tels que pensée et étendue, ou sont rapportées à des attributs différents, ainsi l'entendement et le mouve-

(1) Première partie, Chap. II, § 17, note 5, G. I, 23 ; note 4 ; Ap. 55.

(2) Bien qu'il ne s'agisse pas alors de distinction réelle au sens cartésien du mot (voir supra 97), nous croyons pouvoir faire usage de ce terme puisque SPINOZA l'emploie de cette manière dans l'*Ethique*, I, prop. X, Scolie (G. II, 52) : « Ex his apparet, quod, quamvis duo attributa *realiter distincta* concipiantur, hoc est, unum siñe ope alterius, non possumus tamen inde concludere, ipsa duo entia, sive duas diversas substantias constituere. »

ment » (1), indique que la distinction entre attributs est une condition nécessaire de la distinction réelle mais non qu'elle en est la condition suffisante. Ce que nous avons dit plus haut de l'absence dans la première des facteurs jugés indispensables par DESCARTES à l'existence de la seconde reste, dans l'ensemble, applicable ici.

La manière dont est conçue la distinction réelle correspond d'ailleurs très exactement à l'opposition des deux philosophies telle que nous l'avons définie : en lui donnant la distinction entre attributs comme condition nécessaire, SPINOZA se propose d'éliminer la thèse cartésienne d'après laquelle il peut exister plusieurs substances de même attribut, mais, en ne transformant pas cette condition nécessaire en condition suffisante, il se réserve la possibilité d'accorder plusieurs attributs à une même substance. Sur le deuxième point, l'*Appendice* ne nous apporte aucune lumière nouvelle; l'unicité de l'être qui existe par soi n'y est pas démontrée ; elle y est simplement affirmée incidemment à propos de l'idée de Dieu (2). Sur le premier point, nous avons vu comment la théorie de l'essence exposée dans le *Court Traité* permettait d'apercevoir pourquoi SPINOZA n'avait pas conçu comme DESCARTES le dernier terme de la régression analytique et avait été amené à hypostasier au delà des êtres particuliers des « natures » que l'auteur des Méditations regardait comme ne pouvant exister que dans ces êtres ; nous savons également que cette divergence dans la conception des rapports d'implicance a toujours subsisté puisque nous en retrouvons l'expression dans l'*Ethique* (3). Toutefois elle n'apparaît pas d'une façon formelle dans le mécanisme des preuves de l'*Appendice*, et il y a lieu de remarquer, d'autre part, que dans l'*Ethique* elle-même, comme

(1) G. I, 114 ; Ap. 196.

(2) *Appendice*, 2^e partie. § 10, G. I, 119 ; Ap. 204.

(3) *Supra*, 139, note 1.

d'ailleurs dans le *Court Traité*, elle n'est développée qu'à propos du cas particulier de l'homme, les propositions relatives à la substance ayant été déjà établies auparavant sans son intervention ; SPINOZA se contente d'affirmer comme une évidence que les substances, ne pouvant se distinguer par leurs modes auxquels elles préexistent, ne sauraient se distinguer que par leurs attributs, et il entend manifestement cette diversité d'attributs dans un sens, non pas numérique, mais qualitatif. Examinons donc les conditions sous lesquelles une telle conception serait effectivement évidente, et nous serons ramenés par une autre voie à des conclusions analogues à celles que nous avons antérieurement présentées.

Dans les *Cogitata metaphysica* (1), SPINOZA, se référant aux *Principes*, déclare que DESCARTES a reconnu qu'il n'existait dans la nature que des substances et leurs modes, et il reprend lui-même cette thèse pour son propre compte, d'une manière implicite dans l'*Appendice*, d'une manière explicite dans l'*Annexe à Oldenbourg*, dans l'*Épître IV* et dans l'*Ethique* (2). Mais elle ne saurait être interprétée comme équivalant chez DESCARTES à la théorie d'après laquelle il n'y aurait dans l'Univers que des relations modo-substantielles, c'est-à-dire des relations de causalité immanente ; or telle est au contraire la conception de SPINOZA et les propositions qui sont destinées à l'établir la présupposent déjà car elles ne font qu'en exprimer les différents aspects.

Considérons en effet une pluralité de substances ; elles devront se distinguer par ce qui est premier en elles, c'est-à-dire par leurs attributs ; sur ce point les deux philosophes seront d'accord en apparence, mais ils n'entendront

(1) Deuxième partie, Chap. V, G. I, 257. — SPINOZA renvoie aux *Principes*, I, § 48 et 49 ; A. T. VIII (1), 22-24 ; mais DESCARTES est encore plus affirmatif dans II, 55, A. T. VIII (1), 71 : « Atque praeter substantias et earum modos, nullum aliud genus rerum agnoscimus. »

(2) I, Prop. IV, G. II, 47.

pas la formule de la même façon ; pour SPINOZA, la distinction des attributs qui sert de moyen à la distinction des substances sera nécessairement, comme nous l'avons dit, qualitative ; pour DESCARTES, elle sera tout d'abord numérique, la distinction qualitative, si elle existe, n'étant qu'une distinction supplémentaire dont la présence n'est pas indispensable. Or, pour que la conception cartésienne soit acceptable, il faut évidemment qu'il y ait un pouvoir supérieur aux essences de chacun des êtres envisagés, pouvoir qui puisse en quelque sorte les poser chacune séparément, en elles-mêmes, en leur conférant une existence propre et cela indépendamment de leur identité, de leur similitude ou de leur hétérogénéité qualitative ; dans ces conditions, en effet, l'individualité, tout en constituant un en soi, n'exclura pas des analogies pouvant aller jusqu'à l'indiscernabilité conceptuelle parce que le thème commun sur lequel brodent toutes les formes de diversité réalisées par la pluralité des êtres ne sera pas considéré à son tour comme « une chose singulière », dont ces êtres ne pourraient plus dès lors constituer que des modalités, mais comme un type indéfiniment reproductible dont la cause suprême peut fournir une multitude illimitée d'expressions.

La vision cartésienne du monde sera donc admissible à la condition de ne pas rejeter une causalité entre substances ou, plus exactement, une causalité de Dieu à l'égard des substances ; mais, si l'on nie cette causalité, l'essence de chaque substance apparaîtra comme un absolu qui ne peut se répéter dans d'autres substances, car cette répétition impliquerait ou un principe transcendant qui, par hypothèse, a été éliminé, ou un principe immanent dont l'existence réduirait les prétendues substances au rang de simples modes. Tout dépend donc de savoir si on accepte ou si on rejette la productibilité des substances ; or, pour la rejeter, SPINOZA s'appuie sur le fait qu'elles

n'ont rien de commun entre elles parce qu'elles ont des attributs différents, proposition qui devrait précisément, semble-t-il, d'après ce que nous venons de dire, être fondée sur cette non productibilité. Disons-nous alors que nous avons à faire ici à un cercle vicieux? La réponse devrait sans doute être affirmative si on considérait uniquement l'architecture du raisonnement, mais cette architecture, malgré la rigueur apparente qu'elle revêt à partir du moment où SPINOZA a cru devoir exprimer sa pensée sous une forme géométrique, n'a qu'une importance secondaire, et nous le voyons bien d'après les modifications et les interversions multiples qu'il y a introduites dans les textes successifs qui vont de l'*Appendice* à la rédaction définitive de l'*Ethique* (1) ; l'ensemble des propositions relatives à la substance traduit en réalité sous des formes légèrement variées, — et toujours imparfaites parce qu'elles appartiennent au domaine de la discursion, — une intuition fondamentale dans laquelle Dieu est aperçu comme *essentia actuosa* tandis que, de son côté, l'*essentia actuosa* devient Dieu ; or, le caractère d'une telle essence, c'est de ne pouvoir se monnayer elle-même en une pluralité de sujets extérieurs les uns aux autres et de n'être susceptible de se traduire que sous la forme d'une infinité de manières d'être ; ce qui a été atteint comme nature par la régression analytique et par implication modo-substantielle ne peut se présenter autrement dans la progression synthétique, dans la manifestation de soi (2).

A la lumière des observations précédentes, les deux propositions sur lesquelles, depuis l'*Appendice* jusqu'à l'*Ethique*, repose tout l'édifice de la démonstration relative à la substance apparaîtront comme n'étant que deux affirmations complémentaires du caractère exclusif et universel de la causalité immanente : qu'il ne puisse pas

(1) Cf. BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*, tome II, p. 170.

Sauf le complément que le point de vue de la synthèse apporte nécessairement à celui de l'analyse (supra 64 et sq.).

exister plusieurs substances de même attribut et que, si deux choses n'ont rien de commun entre elles, l'une ne puisse être la cause de l'autre, cela revient à dire qu'une essence ne peut ni se fragmenter en substances distinctes et homogènes, ni sortir d'elle-même pour poser en dehors d'elle une autre essence qui différerait d'elle à la fois numériquement et qualitativement. Cette double impossibilité, SPINOZA l'aperçoit certainement comme une évidence dans l'acte spirituel par lequel nous entrons en quelque sorte dans l'intimité de la réalisation de l'essence, exactement comme DESCARTES croyait saisir intuitivement dans la confrontation de deux attributs essentiels la résistance absolue qu'ils présentaient à être insérés dans un même sujet.

L'introduction, à partir de la lettre XII à *Louis Meyer*, d'une nouvelle démonstration beaucoup plus rapide, qui n'élimine pas la précédente, mais qui s'y ajoute, ne peut que nous confirmer dans cette interprétation ; la substance étant définie : ce qui est en soi et est conçu par soi, il suffit de poser comme axiome que la connaissance de l'effet dépend de la connaissance de la cause et l'enveloppe (1) pour conclure immédiatement qu'une substance

(1) *Eth.*, I, Axiome IV, G. II, 46. — Dans l'*Ethique*, cet axiome intervient également au cours de l'autre démonstration concernant les caractères de la substance et il sert à établir que deux choses qui n'ont rien de commun entre elles ne peuvent être en relation de causalité (Prop. III, G. II, 47). Cette dernière proposition n'avait reçu aucune preuve dans l'*Appendice* où elle figurait parmi les axiomes, mais dans le *Court Traité* elle était justifiée par un appel au principe *ex nihilo nihil* (supra 147), et c'est encore de la même manière que SPINOZA prétend la fonder dans l'ép. IV, (G. IV, 14) : « Quarto denique, quod rerum, quae nihil commune habent inter se, una alterius causa esse non potest. Nam cum nihil sit in effectu commune cum causa, totum, quod haberet, haberet a nihilo. » L'intervention de l'axiome de l'*Ethique* permet de se rendre compte d'une manière beaucoup plus précise que SPINOZA voit tout dans la perspective de la causalité immanente, — et, d'autre part, elle marque un progrès dans l'utilisation de l'idée claire et distincte. Le principe *ex nihilo nihil* peut sans doute, en effet, prendre une signification intuitive si, nous plaçant, en quelque sorte, mentalement en face du néant absolu, nous saisissons immédiatement l'impossibilité d'y faire surgir une réalité, mais, si

ne peut être produite par une autre parce que, si elle pouvait être produite par une autre, sa connaissance dépendant de la connaissance de sa cause, elle ne serait pas substance. — Cette absence nécessaire de cause exté-

nous cherchons à appliquer ce principe, non plus aux rapports du néant et de l'être, mais à ceux de deux substances hétérogènes, nous risquons d'en faire une utilisation inexacte dans le domaine des réalités concrètes, parce qu'il n'a plus, relativement à ces réalités qu'une signification générale; nous sommes ainsi exposés à tomber dans le défaut contre lequel le *De intellectus emendatione* nous met particulièrement en garde, celui de confondre « *Naturam cum abstractis* », G. II, 28 (ce qui doit être évité « *quavis sint vera axiomata* »), de conclure quelque chose en partant de ces abstractions, et de mêler « *quae tantum sunt in intellectu, cum iis, quae sunt in re.* » G. II, 34. — Nous échappons au contraire à ce danger en recourant à l'axiome en question car, à la condition de l'entendre, ainsi que le fait SPINOZA, comme correspondant à une relation modo-substantielle, nous voyons immédiatement qu'une relation de causalité entre essences différant à la fois qualitativement et numériquement est incompatible avec lui.

L'axiome, considéré en lui-même, a été la source de certaines difficultés dans l'interprétation du spinozisme. Comment concilier en effet l'affirmation que la connaissance de l'effet dépend de la connaissance de la cause et l'enveloppe avec la thèse soutenue dans le scolie de la prop. XVII de la première partie de l'*Ethique* : « Ce qui est causé diffère de sa cause précisément en ce qu'il tient de la cause » et, par conséquent, s'il y a un entendement divin, cause des choses dans leur essence et dans leur existence, « il doit en différer nécessairement tant sous le rapport de l'essence que sous celui de l'existence ? » (G. II, 63). Pour éclaircir cette question, nous pouvons tout d'abord recourir à plusieurs textes de la correspondance. OLDENBOURG reproche à SPINOZA d'avoir prétendu que, si deux choses n'ont rien de commun entre elles, l'une ne peut être la cause de l'autre; car, ajoute-t-il, Dieu n'a rien de commun avec les choses créées, et, cependant, il est cause de tout (Ep. III, G. IV, 11). SPINOZA répond qu'il a soutenu au sujet de Dieu la thèse contraire : « *Quod autem adfers, déclare-t-il, quod Deus nihil formaliter commune habeat cum rebus creatis, etc. ego prorsus contrarium statui in mea definitione.* » (Ep. IV, G. IV, 14). Un autre renseignement nous est fourni par une lettre à Schuller. Ce dernier avait formulé l'objection suivante : Puisque l'entendement de Dieu diffère de notre entendement à la fois en essence et en existence, il ne saurait avoir rien de commun avec lui, et, par conséquent, d'après la proposition III du livre I de l'*Ethique*, il ne pourrait pas en être la cause (Ep. LXIII, G. IV, 275). SPINOZA déclare qu'effectivement il semblerait au premier abord que, si deux choses diffèrent en essence et en existence, l'une ne peut être la cause de l'autre car leur différence est telle qu'elles paraissent n'avoir rien de commun. « Mais », ajoute-t-il « puisque toutes les choses singulières, excepté celles qui sont produites par leurs semblables, diffèrent de leur cause aussi bien en essence qu'en existence, je ne vois là aucune raison de douter. » (Ep. LXIV, G. IV, 278). Pour la manière dont il a conçu que Dieu est cause, il renvoie

rieure pour la substance nous force ensuite à admettre par voie de conséquence qu'il est de sa nature d'exister ; mais alors, elle ne saurait être qu'unique dans son genre, car de la définition d'une chose qui existe par soi ne peut

au scolie et au corollaire de la proposition 25, partie I de l'*Ethique*, et, si nous nous reportons à l'endroit indiqué, nous y voyons que Dieu est déclaré cause des essences et des existences parce que rien ne peut être conçu sans lui, parce qu'il doit être dit cause de toutes choses au sens où il est dit cause de soi, et enfin parce que les choses particulières ne sont rien que des modes sous lesquels les attributs s'expriment d'une façon déterminée (G. II, 67-68). — Après cet examen de la correspondance, nous ne paraissions guère plus avancés dans la solution de la difficulté : D'une part l'effet doit différer de la cause en cela même qu'il tient de la cause ; d'autre part, Dieu est cause de tout et il est l'universel principe de connaissance, c'est-à-dire que tout ce qui existe est conçu par lui. Si de la première de ces propositions on peut inférer qu'il n'y a rien de commun entre la cause et l'effet, nous nous trouvons en présence d'une irréductible contradiction. Un exemple donné par SPINOZA dans le scolie de la propos. XVII permet, semble-t-il, d'éclaircir dans une certaine mesure la question : « Homo est causa existētiæ, non vero essentiæ alterius hominis ; est enim hæc æterna veritas ; et ideo secundum essentiā prorsus convenire possunt ; in existendo autem differre debent. » (G. IV, 63). En rapprochant ce texte de celui de la lettre à Schuller on serait porté à conclure que l'hétérogénéité radicale de la cause et de l'effet est vraie dans le monde des existences temporelles, sur le plan des modes et de la causalité transitive, mais non quand il s'agit du rapport de la nature naturante à la nature naturée et du domaine de la causalité immanente ; mais alors on se heurterait au fait que SPINOZA utilise précisément l'exemple des relations entre modes pour expliquer comment l'entendement divin n'a rien de commun avec l'entendement humain parce qu'il en est la cause à la fois sous le rapport de l'essence et sous celui de l'existence. En réalité la solution nous paraît être la suivante : Le scolie de la proposition XVII développe un argument ad hominem en partant d'une hypothèse créationniste ; SPINOZA y a déjà raisonné antérieurement en fonction de la théorie de ses adversaires qui attribuent à Dieu l'entendement ; il a montré qu'ils étaient obligés de reconnaître que cet entendement, s'il existait, devrait différer entièrement de celui de l'homme, comme le chien céleste diffère du chien animal aboyant, car il devrait être cause de toutes choses sous le rapport de l'essence et sous celui de l'existence. Mais l'auteur de l'*Ethique* n'a pas pris ces thèses à son compte, pour la bonne raison que, dans son système, l'entendement, fini ou infini, appartient à la nature naturée (Ep. IX, G. IV, 45. *Eth.*, I, Prop. XXXI, G. II, 71). Les mêmes observations valent pour la suite de l'argumentation. Le créationisme, admettant que Dieu pose en dehors de lui des êtres pourvus de la substantialité, c'est-à-dire des êtres existant en soi, doit leur conférer nécessairement une essence et une existence différentes des siennes (*supra* 12-13) : cette hétérogénéité radicale ne peut être évitée dans le domaine de la causalité transitive ; si on la

résulter une pluralité (1). — L'examen de cette argumentation montre nettement qu'elle se ramène à la vision intuitive que nous avons essayé de dégager. Si la connaissance de l'effet enveloppe la connaissance de la cause, c'est à la manière d'une implicance rationnelle du type modo-substantiel ; il n'est pas étonnant qu'on arrive, par l'intermédiaire de ce rapport, au résultat qu'on a déjà présupposé, à savoir que l'effet ne peut être que mode et que, par suite, il n'est pas substance ; la démonstration n'est qu'apparente ; on ne fait, comme dirait KANT, que retrouver dans l'objet ce qu'on y a déjà introduit et exprimer analytiquement la structure d'un rapport préalablement aperçu ou constitué. Quant à la thèse de l'unicité de la substance de même nature elle ne saurait avoir une autre origine ; il s'agit bien là, comme nous l'avons dit, d'une impossibilité pour l'*essentia actuosa* de se diviser elle-même, impossibilité que l'on saisit de l'intérieur, par une sorte de communion avec cette essence ; il importe même d'insister particulièrement sur ce point ; la forme sous laquelle l'argumentation est présentée, soit dans les

rejetait, on serait obligé d'en revenir à la causalité immanente, et, pour faire mieux comprendre la situation dans laquelle se trouvent ainsi placés les philosophes qu'il veut combattre, SPINOZA va chercher dans son propre système le rapport qui se rapproche le plus de la causalité transitive, qui peut même être confondu avec elle quand on isole les modes de la substance pour les considérer uniquement dans leurs relations d'extériorité, c'est-à-dire le rapport entre les existences individuelles. — Sur cette question voir WENZEL, *op. cit.*, p. 129 et sq., — RIVAUD, *Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza*, p. 128). — LÉON, *op. cit.*, p. 260, note. — HUAN, *op. cit.*, p. 224 et 256, — BRUNSCHVIG, *Spinoza et ses contemporains*, p. 76, — ROBINSON, *Kommentar*, I, p. 86, 188-189.

(1) Prop. VI, aliter, G. II, 48 ; — Prop. VII, G. II, 49 ; — Prop. VIII, Scolie II, G. II, 49-51. — Cf. la lettre DXI de DESCARTES au *marquis de Newcastle* (A. T. V., 138) : « Il me semble voir que vous avez pris occasion de douter, sur l'opinion que vous avez que la connaissance intuitive de Dieu est celle où l'on connaît Dieu par lui-même. Et, sur ce fondement, vous avez bâti ce raisonnement : je connais que Dieu est un parce que je connais qu'il est un Etre nécessaire ; or cette forme de connaître ne se sert que de Dieu même ; donc je connais que Dieu est un, par lui-même ; et par conséquent je connais intuitivement que Dieu est un ».

lettres à Hudde, soit dans l'*Ethique*, pourrait faire croire que l'essence est une sorte d'être incomplet dans lequel on n'apercevrait pas tout d'abord les raisons de l'unité ou de la pluralité et qui aurait vis-à-vis de sa réalisation possible cette indétermination que KANT a signalée, à propos du concept, dans l'*Amphibologie de la Réflexion*; on serait alors amené à interpréter d'une manière analogue dans l'autre argumentation le principe d'après lequel les substances doivent nécessairement avoir des attributs différents ; ce principe signifierait que ces substances, considérées dans leur notion, seraient, au cas où elles auraient un même attribut, indiscernables. Or, telle ne nous paraît pas être la véritable pensée de SPINOZA. Quand il compare la définition de Dieu à celle du triangle ou à celle de l'esprit, quand il nous dit que l'une et l'autre ne contiennent que les caractéristiques du défini sans rien préciser sur le nombre des dieux, des triangles ou des esprits (1), cette comparaison entre la définition d'une « chose créée » et celle d'une « chose incréée » n'est qu'un procédé d'exposition. Dans la nature de la première, en effet, si on néglige les réserves qu'il faudrait faire relativement à l'admission d'une nature indéterminée de ce genre chez SPINOZA (2), nous pouvons séparer l'essence et l'existence, ou, plus exactement, regarder la cause de l'existence comme venant s'ajouter à l'essence à la manière d'un facteur étranger ; — mais il ne saurait en être ainsi quand il s'agit de la définition d'une chose qui existe par soi ; ce n'est qu'artificiellement et pour les besoins du

(1) Ep. XXXIV, G. IV, 179. — *Eth.* I, Prop. VIII, Scolie II, G. II, 50-51.

(2) Cf. LÉON, *Op. cit.* 192-193 (texte et note) ; — RIVAUD, *Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza*, 76-79 ; — Même auteur, *La physique de Spinoza*, p. 38 et sq. — Pour nous, l'essence de l'homme ne saurait être définie dans le spinozisme que relativement à la théorie de l'individu ; elle ne peut être que l'essence de l'humanité comme collectivité, mode compris à l'intérieur de la *facies totius universi* ou de l'entendement infini, et qui, à son tour, détermine l'essence et l'existence de chaque homme pris en particulier.

discours que nous avons tout d'abord distingué en elle l'essence et l'existence, créant ainsi une sorte d'indifférentisme de l'essence à l'égard du nombre; si une « chose créée » est unique dans son genre, ce n'est point négativement et parce qu'il n'y a pas de raison extérieure de sa multiplicité, c'est positivement, parce qu'il y a une raison intérieure qui en pose l'unicité (1), et l'on pourrait répéter ici à propos de cette dernière tout ce que nous avons dit plus haut sur l'interprétation du « par soi ».

(1) Sans doute SPINOZA déclare-t-il dans la lettre L : « Deum, non nisi improprie, unum vel unicum dici posse ». (G. IV, 239). Mais, en réalité, il y a plusieurs manières de concevoir l'unité, comme il y a plusieurs manières de concevoir le tout. L'unité peut être attribuée à la chose de l'extérieur et par référence à d'autres choses; mais elle peut aussi lui être intérieure et se confondre avec sa propre affirmation. Or, c'est évidemment sous la première forme seulement qu'elle est niée de Dieu, et l'on ne saurait, d'autre part, placer dans un indifférentisme de l'essence divine à l'égard de l'existence le principe de cette négation. — S'il fallait signaler un cas où la pensée de SPINOZA paraît hésiter, nous le trouverions dans le *De intellectus emendatione* où, énumérant les propriétés de l'entendement, il s'exprime de la façon suivante : « Res non tam sub duratione, quam sub quadam specie aeternitatis percipit, et numero infinito; vel potius ad res percipiendas, nec ad numerum, nec ad durationem attendit ». (G. II, 39). Mais, en admettant qu'il s'agisse ici effectivement d'une indétermination conceptuelle, ce qui semble incompatible avec le caractère concret que la méthode exposée dans cet ouvrage exige de tous les facteurs qui interviennent dans la démonstration, cette indétermination ne pourrait jamais concerner l'essence d'une chose qui existe par soi.

CHAPITRE VI

Les preuves de l'existence de Dieu

Après avoir noté les différents facteurs et les différentes méthodes qui interviennent dans la constitution du Dieu de SPINOZA et qui ont été empruntés totalement ou partiellement au cartésianisme, il nous reste à déterminer les rapports de filiation qui existent entre les deux philosophies dans la manière dont sont conçues et exposées les preuves de l'existence de Dieu.

Avant même d'entrer dans l'étude précise et détaillée de cette question on peut présumer avec la plus grande probabilité que l'influence de DESCARTES s'est ici exercée sous une double forme, à la fois directe et indirecte : en réfléchissant sur les preuves elles-mêmes telles que les avait données son devancier, l'auteur de l'*Ethique* a vraisemblablement été amené à les reprendre en les transposant dans son propre système et en les adaptant à sa vision personnelle du monde ; — d'autre part, les emprunts faits par lui à DESCARTES dans l'élaboration de la notion de Dieu ont nécessairement entraîné par voie de conséquence un ensemble de possibilités de démonstration qu'il doit avoir utilisées et qui, par l'intermédiaire de ces emprunts, se trouvent avoir leur origine dans les textes de l'auteur des Méditations. L'examen des œuvres semble

confirmer cette hypothèse, la relation directe et la relation indirecte telles que nous venons de les définir paraissant convenir l'une au *Court Traité* et l'autre à l'*Ethique* ; dans le *Court Traité*, en effet, l'analogie des formules spinozistes et des formules cartésiennes va parfois jusqu'à l'identité tandis que l'*Ethique* est si éloignée du cartésianisme dans son mode d'exposition qu'il semble impossible, au moins à première vue, de reconnaître une similitude quelconque entre les preuves respectivement données par les deux auteurs. Toutefois la question est plus complexe qu'on pourrait le croire tout d'abord et une distinction aussi radicale et aussi absolue entre les ouvrages de SPINOZA ne conviendrait pas à la réalité des choses : une étude plus approfondie montre que, dans les preuves de l'existence de Dieu comme dans la théorie des distinctions, la ressemblance verbale ne doit pas faire illusion et que les mêmes modes d'expression correspondent à des conceptions fort dissemblables, de telle sorte que le *Court Traité* est loin des *Méditations* même quand il paraît en être le plus rapproché ; inversement, les preuves de l'*Ethique*, si différentes en apparence de celles de DESCARTES, n'ont pas seulement avec ces dernières une certaine parenté provenant de ce que le Dieu spinoziste a été construit en grande partie au moyen de matériaux cartésiens, — mais présentent parfois avec elles, dans leur développement, une remarquable symétrie provenant de l'analogie des méthodes et des principes adoptés.

Cette recherche relative aux preuves de l'existence de Dieu ne constitue pas d'ailleurs simplement l'objet d'un chapitre nouveau qui s'ajouterait aux précédents ; le processus de détermination de l'essence de Dieu s'achève normalement, dans tout système théiste ou panthéiste, par la position de son existence ; celle-ci en est comme la finalité ultime et donne leur signification à toutes les démarches fragmentaires qui viennent, en dernière ana-

lyse, y aboutir ; le point de vue de l'existence est donc en quelque sorte le point de vue de la synthèse et doit nous permettre d'apercevoir plus que tout autre dans une vision unique les rapports du spinozisme et du cartésianisme.

C'est dans le Chapitre I du *Court Traité* que sont exposées d'une manière explicite les preuves de l'existence de Dieu, et ce chapitre donne souvent l'impression d'être un recueil de notes, d'extraits ou d'observations que SPINOZA aurait composé en lisant les œuvres de DESCARTES ; mais les ressemblances s'accompagnent de différences dont il faut tenir compte et leur étude va d'ailleurs nous montrer qu'elles sont plus apparentes que réelles ; dressons en donc une sorte d'inventaire pour en fixer la portée.

Nous remarquons tout d'abord que l'auteur du *Court Traité*, comme celui des *Méditations*, déclare qu'il y a deux méthodes pour prouver l'existence de Dieu, l'une a priori et l'autre a posteriori (1), mais l'on peut se demander si la manière dont il formule son affirmation ne le met pas en opposition avec DESCARTES plutôt qu'elle ne marque un accord avec lui. DESCARTES, en effet, semble s'excuser d'avoir utilisé la preuve a priori (2) tandis que SPINOZA paraît en affirmer à deux reprises la supériorité (3). Mais, lorsque DESCARTES se demande s'il a bien fait d'introduire la preuve ontologique, il ne soulève pas la question de la valeur de la preuve ni celle de sa facilité

(1) *Court Traité*, 1^{re} partie, chap. I, § 10, G. I, 18 ; Ap. 48 ; — D^e, chap. VII, § 12, G. I, 47 ; § 11, Ap. 90. — *Rép. aux premières objections*, A. T. IX (1), 94 (texte latin A. T. VII, 120).

(2) *Rép. aux premières objections* (loc. cit) : « Neque hic diffitebor hoc argumentum tale esse, ut qui non omnium quæ ad ejus probationem faciunt recordabuntur, facile illud pro sophismate sint habituri, et ideo me initio nonnihil dubitasse an illo uti deberem, ne forte iis, qui ipsum non caperent, occasionem darem de reliquis etiam diffidendi. Sed, quia duæ tantum sunt viæ per quas possit probari Deum esse, una nempe per effectus, et altera per ipsam ejus essentiam sive naturam, prioremque in Meditatione tertia pro viribus explanavi, non credidi alteram esse postea prætermittendam ».

(3) Dans les textes indiqués ci-dessus, note 1.

ou de sa simplicité ; elle serait immédiatement évidente pour celui qui saurait s'affranchir des « préjugés » (1) ou dont la pensée ne serait « point divertie par la présence continuelle des images des choses sensibles (2) » et son évidence est « au moins aussi certaine » que celle de « toutes les vérités des Mathématiques, qui ne regardent que les nombres et les figures » (3) ; les scrupules du philosophe portent uniquement sur l'« apparence de sophisme » (4) que l'argument peut offrir pour ceux qui n'ont pas su entrer dans les dispositions nécessaires à sa compréhension, qui « ne se ressouviendront pas de toutes les choses qui servent à sa démonstration (5) » et surtout, sans doute, qui ne seront pas assez familiers avec ces mathématiques pures qui doivent nous initier à la philosophie en nous habituant à saisir « les vraies et immuables » essences (6). — Inversement, les textes où SPINOZA manifesterait sa préférence pour la méthode a priori sont visiblement altérés, et les interprétations n'en sont pas concordantes ; plusieurs commentateurs font observer avec juste raison qu'on ne saurait y voir une comparaison des méthodes a priori et a posteriori car il est inadmissible que cette dernière y soit présentée comme allant des causes aux effets alors qu'elle remonte, au contraire, des effets aux causes ; la comparaison porte en réalité, suivant eux, sur deux usages de la démonstration a priori, l'une concernant les choses qui dépendent de causes extérieures, l'autre s'appliquant à Dieu *causa sui*, et SPINOZA se propose simplement de prouver, contre ceux qui prétendent que Dieu ne peut être démontré a priori parce qu'il n'a pas

(1) *Méditations V*, A. T. IX (1), 54.

(2) D*

(3) *Méditation V*, A. T. IX (1), 52.

(4) D* et *Rép. aux premières objections*, A. T. IX (1), 94.

(5) A. T. IX (1), 94.

(6) *Discours de la Méthode*, 2^e partie, A. T. VI, 19 ; — *Entretien avec Burman*, A. T. V, 176-177. — *Méditation V*, A. T. IX (1), 51.

de cause, que tout l'avantage est ici du côté de la divinité (1).

Ces observations ne préjugent naturellement rien sur le fond de la question ; il reste possible de soutenir que la preuve a priori n'est pas essentielle au système de DESCARTES comme elle l'est à celui de SPINOZA, qu'elle s'est présentée à l'esprit de l'auteur des Méditations comme « une rencontre inattendue et un heureux surcroît » et que « le Cartésianisme subsisterait presque tout entier sans elle » (2). Une thèse de ce genre paraît légitime, car, si l'argument ontologique était indispensable à l'édification de sa philosophie, comment DESCARTES pourrait-il déclarer avoir hésité à le formuler ? Autre chose est de résulter nécessairement de la doctrine et d'y trouver sa justification — autre chose est d'en constituer un facteur qu'on ne saurait supprimer sans la détruire, et nous verrons que, si la première solution est vraie pour le cartésianisme, la seconde est au contraire applicable au spinozisme ; mais nous ne pouvons arriver à ces conclusions qu'après être remonté aux principes des deux philosophies et avoir montré d'autre part la différence profonde qui existe entre elles dans la façon dont y est conçue la preuve a priori.

Des trois arguments cartésiens : par l'existence en nous de l'idée de Dieu, par notre existence en tant que nous avons cette idée et par cette idée elle-même, SPINOZA n'a retenu dans le *Court Traité* que le premier et le dernier et on n'y trouve aucune trace du second ; ce fait s'explique aisément si nous considérons les objections dont il fait suivre l'exposé de la preuve en question dans les *Renati Descartes principia philosophiae* (3), mais il ne faudrait pas croire que le mode de démonstration que DESCARTES

(1) Sur cette question, voir G. I, 447-448 et 470 ; — DUNN BORKOWSKI, *Spinozas Korte Verhandeling*, p. 129.

(2) HAMELIN, *op. cit.* p. 201.

(3) Cf. *supra*, 90 et sq. (texte et note).

avait ici utilisé est resté sans influence sur l'auteur de l'Éthique ; il reparaitra au contraire chez lui après avoir subi une transposition analogue à celle que nous aurons à signaler dans la conception de la preuve ontologique ; son absence dans le *Court Traité* signifie simplement que SPINOZA n'a pas encore découvert la manière dont il pouvait l'incorporer à sa vision de l'Univers.

Il ne reste donc que les deux autres arguments, l'un a priori et l'autre a posteriori. Le développement du second s'éloigne sensiblement de l'exposé cartésien, ainsi que nous avons pu le constater antérieurement (1) ; mais l'intérêt du texte consiste moins dans la partie positive de la démonstration qui, obscure et embrouillée (2), n'ouvre aucune perspective bien définie sur la pensée spinoziste que dans l'omission, évidemment voulue, des diverses raisons par lesquelles DESCARTES avait entendu démontrer que l'idée de Dieu ne pourrait être en nous si Dieu n'existait pas ; il est facile d'apercevoir les motifs de cette omission ; l'auteur des Méditations s'appuyait sur certains principes généraux tels que « il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause efficiente et totale que dans son effet », « le néant ne saurait produire aucune chose », « ce qui est plus parfait, c'est-à-dire qui contient en soi plus de réalité, ne peut être une suite et une dépendance du moins parfait », « afin qu'une idée contienne une telle réalité objective plutôt qu'une autre, elle doit sans doute avoir cela de quelque cause, dans laquelle il se rencontre pour le moins autant de réalité formelle que cette idée contient de réalité objective » (3), principes dont certains

(1) *Supra*, 87, note 2.

(2) Si obscure que nous avouons, pour notre part, ne pouvoir comprendre le texte qu'en y introduisant une négation : au lieu de « cette cause ne consiste en rien d'autre sinon que les choses existent formellement et sont plus proches de lui que d'autres dont l'essence objective est dans son entendement », nous lirions « dont l'essence objective n'est pas dans son entendement ».

(3) *Méditation III*, A. T. IX (1), 32-33. — SPINOZA dit bien, il est vrai : « Si une idée de Dieu est donnée, la cause de cette idée doit exister

ont bien pu être utilisés par SPINOZA dans un but polémique mais qui devaient lui être suspects en raison même de leur généralité. De plus, l'usage qu'en faisait DESCARTES était mal défini ; la relation qui existait entre la réalité objective de l'idée et la cause qui devait contenir formellement un degré égal ou supérieur de perfection était présentée par lui sous les formes les plus diverses ; cette cause apparaissait tantôt comme un idéat et un modèle, tantôt comme une puissance productrice, ces deux sortes de causes étant susceptibles de revêtir elles-mêmes des modalités variées (1), et si, effectivement, cette pluralité de

formellement et contenir en elle tout ce que l'idée contient objectivement » (§ 4, G. I, 16 ; Ap. 44) ; mais on remarquera qu'il s'agit ici d'une proposition concernant spécialement l'idée de Dieu et non d'un principe concernant la cause de la réalité objective de nos idées en général, comme celui qu'utilise DESCARTES ; et un tel principe qui, chez l'auteur des Méditations, sert précisément à démontrer la proposition précédente, n'est pas formulé par SPINOZA.

(1) *Discours de la Méthode*, 4^e partie, A. T. VI, 34 : « De façon qu'il restait qu'elle [l'idée d'un être plus parfait que le mien] eût été mise en moi par une nature qui fût véritablement plus parfaite que je n'étais, et même qui eût en soi toutes les perfections dont je pouvais avoir quelque idée, c'est-à-dire, pour m'expliquer en un mot, qui fût Dieu ». — *Méditations*, Préface, A. T. VII, 8 ; — D*, Abrégé, VII, 14-15 : « In tertia Meditatione, meum praecipuum argumentum ad probandum Dei existentiam satis fuse, ut mihi videtur, explicui. Verumtamen, quia, ut Lectorum animos quam maxime a sensibus abducerem, nullis ibi comparationibus a rebus corporeis petitis volui uti, multae fortasse obscuritates ramanserunt, sed quae, ut spero, postea in responsionibus ad objectiones plane tollentur ; ut, inter caeteras, quomodo idea entis summe perfecti, quae in nobis est, tantum habeat realitatis objectivae, ut non possit non esse a causa summe perfecta, quod ibi illustratur comparatione machinae valde perfectae, cujus idea est in mente alicujus artificis : ut enim artificium objectivum hujus ideae debet habere aliquam causam, nempe scientiam hujus artificis, vel alicujus alterius a quo illam accepit, ita idea Dei, quae in nobis est, non potest non habere Deum ipsum pro causa ». — *Méditation III*, A. T. VII, 40-42, notamment : « Hoc est, non modo non potest, exempli causa, aliquis lapis, qui prius non fuit, nunc incipere esse, nisi producat ab aliqua re in qua totum illud sit vel formaliter vel eminenter, quod ponitur in lapide ; nec potest calor in subjectum quod prius non calebat induci, nisi a re quae sit ordinis saltem aequae perfecti atque est calor, et sic de caeteris ; sed praeterea etiam non potest in me esse idea caloris, vel lapidis, nisi in me posita sit ab aliqua causa, in qua tantumdem ad minimum sit realitatis quantum esse in calore vel lapide concipio... Et quamvis forte una idea ex alia nasci possit, non tamen hic datur

relations possibles ne pouvait modifier la conclusion quand il s'agissait de Dieu, la souveraine perfection étant toujours identique à elle-même de quelque manière que l'on conçoive son rapport avec l'idée, il n'en restait pas moins que ce rapport demeurerait indéterminé et qu'ainsi la continuité de la déduction n'était pas assurée ; la prescription énoncée dans les *Regulae* de ne jamais joindre deux choses « nisi unius cum altero conjunctionem omnino

progressus in infinitum, sed tandem ad aliquam primam debet deveniri, *cujus causa sit instar archetypi*, in quo omnis realitas formaliter contineatur, quae est in idea tantum objective. Adeo ut lumine naturali mihi sit perspicuum ideas in me esse veluti quasdam imagines, quae possunt quidem facile deficere a perfectione rerum a quibus sunt desumptae, non autem quicquam majus aut perfectius continere ». — *Rép. aux premières objections*, A. T. VII, 102 et sq. notamment 103-104 : « Si quis habeat in intellectu ideam alicujus machinae summo artificio excogitatae, merito profecto quaeri potest quatenam ejus ideae sit causa. Neque satisfaciet, si quis dicat illam extra intellectum nihil esse, nec proinde posse causari, sed tantum concipi ; nihil enim aliud hic quaeritur quam quae sit causa quare concipiatur. Neque etiam satisfaciet qui dicet intellectum ipsum esse ejus causam, nempe ut suae operationis ; de hac enim re non dubitatur, sed tantum de causa artificii objectivi quod in ea est. Nam quod haec idea machinae tale artificium objectivum contineat potius quam aliud, hoc profecto habere debet ab aliqua causa ; estque idem respectu hujus artificium objectivum, quod respectu ideae Dei realitas objectiva. *Et quidem hujus artificii causa varia potest assignari* : vel enim est realis aliqua talis machina prius visa, ad cujus similitudinem idea ista formata est, vel magna Mechanicae scientia, quae est in illo intellectu, vel forte magna ingenii subtilitas, cujus ope etiam sine praevia scientia potuit illam invenire. Notandumque omne artificium, quod in idea illa est tantum objective, necessarium esse debere in ejus causa, qualiscunque tandem illa sit, vel formaliter, vel eminenter. Et idem etiam de realitate objectiva, quae est in idea Dei, esse putandum. In quonam vero haec ita erit, nisi in Deo realiter existente ? » — *Rép. aux deuxième objections*, A. T. VII, 134 et sq. — *Rationes*, Defin. III, A. T. VII, 161. — D°, Axiome V, A. T. VII, 165. — D°, Prop. II, A. T. VII, 167. — *Lettre CCLXXX à Regius*, A. T. III, 566-567 : « ...Eodem modo ac si dicenti unum quemque hominem posse pingere tabellas aequae bene ac Apelles quia illae constant tantum ex pigmentis diversimode permixtis, potestque illa quilibet modis omnibus permiscere, esset respondendum, cum agimus de Apellis picturis, nos non tantum in iis considerare permixtionem colorum qualemcunque, sed illam quae fit certa arte ad rerum similitudines repraesentandas, quaeque idcirco non nisi ab istius artis peritissimis fieri potest. » — *Principes*, I, § 17 et 18, A. T. VIII (1), 11-12 : « Nam quemadmodum, si quis in se habet ideam alicujus machinae valde artificiosae, merito quaeri potest quatenam sit causa a qua

necessariam esse intueamur » (1) était sans doute réalisée, mais il n'en était pas de même des exigences formulées par SPINOZA dans le *De intellectus emendatione*, car nous devons, d'après lui, pouvoir contempler « quomodo, et cur tale quid fiat » (2) et voir « medium, et causas, quo, et cur tale quid factum sit » (3). Ce qui nous manque en somme ici, c'est la vision du passage de Dieu à son idée et nous montrerons ultérieurement comment l'auteur de l'*Éthique* peut considérer au contraire qu'il y est parvenu.

Il ne s'agissait là toutefois que d'imperfection dans l'argumentation, mais SPINOZA devait être amené à la rejeter pour des raisons encore plus décisives ; l'appareil qu'elle mettait en jeu aurait dû presque tout entier être remanié, puisque DESCARTES avait admis que l'idée de substance finie pouvait nous venir de nous-même (4) et l'idée d'étendue être contenue en nous éminemment (5), réservant à l'idée de la substance infinie le privilège de ne pouvoir être formée par nous avec les seules ressources dont nous disposerions comme être fini. Et surtout la

illam habet: an nempe viderit alicubi talem machinam ab alto factam; an mechanicas scientias tam accurate didicerit, anve tanta sit in eo ingenii vis, ut ipsam nullibi unquam visam per se excogitare potuerit? Totum enim artificium quod in idea illa objective tantum sive tanquam in imagine continetur, debet in ejus causa, qualiscunque tandem sit, non tantum objective sive repræsentative, saltem in prima et præcipua, sed reipsa formaliter aut eminenter contineri... Est enim lumine naturali notissimum, non modo a nihilo nihil fieri; nec id quod est perfectius ab eo quod est minus perfectum, ut a causa efficiente et totali, produci: sed neque etiam in nobis ideam sive imaginem ullius rei esse posse, cujus non alicubi, sive in nobis ipsis, sive extra nos, *Archetypus aliquis*, omnes ejus perfectiones reipsa continens, existat. Et quia summas illas perfectiones, quarum ideam habemus, nullo modo in nobis reperimus, ex hoc ipso recte concludimus eas in aliquo a nobis diverso, nempe in Deo, esse, vel certe aliquando fuisse; ex quo evidentissime sequitur, ipsas adhuc esse.» — Cf. GILSON, *René Descartes, Discours de la Méthode*, p. 318 et sq.; — HAMMILL, op. cit., 198-199; — KOYRÉ, *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, p. 159.

(1) Règle XII, A. T. X, 425.

(2) G. II, 25.

(3) G. II, 24.

(4) *Méditation III*, A. T. VII, 44.

(5) D*, 45.

position du problème à la manière cartésienne était inadmissible dans un système panthéiste puisque l'idée de Dieu était traitée comme une réalité incorporée au sujet pensant, comme une « marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage » (1) et, par conséquent, comme un de ces effets que Dieu fait subsister « hors de lui » (2).

Le rejet du procédé de démonstration employé par l'auteur des *Méditations* aurait dû, semble-t-il, entraîner un changement corrélatif dans l'énoncé même de la preuve ; or, dans le *Court Traité*, il n'en est pas ainsi et la formule de cet énoncé : « La cause de l'idée de Dieu doit exister formellement et contenir en elle tout ce que l'idée contient objectivement (3) », est un résumé condensé, mais très exact, des nombreux textes cartésiens correspondants ; cependant, si le changement n'est pas encore réalisé, on peut dire qu'il est préparé. Nous lisons, en effet, un peu plus loin : « Que maintenant l'homme a l'idée de Dieu, cela suit clairement de ce qu'il connaît ses attributs, lesquels attributs il ne peut produire de lui-même parce qu'il est imparfait » (4). Ce texte signifie que, dans l'homme considéré à l'état isolé et traité illusoirement comme un absolu, nous ne saurions trouver la faculté de former l'idée de Dieu et que cette idée n'émane pas de son « pouvoir de forger » parce qu'il est incapable de produire les attributs de Dieu ; or cette affirmation suppose évidemment à son tour que l'idée de Dieu émane nécessairement d'une cause qui possède ou qui peut produire ces attributs et qui par conséquent est Dieu. Nous nous rapprochons ainsi beaucoup de l'axiome que nous trouvons dans le *De intellectus emendatione* et que, dans une lettre à Jarig Jelles, SPINOZA propose de substituer à l'axiome cartésien qu'il déclare « aliquo modo obscurum » : « Cogi-

(1) D°, A. T. IX (1), 41.

(2) *Supra*, 137.

(3) *Supra*, 167, note 3.

(4) § 9, G. I, 18 ; Ap. 47-48.

tandi potentia ad cogitandum non major est, quam naturae potentia ad existendum et operandum » (1). C'est là, ajoute-t-il, un principe très vrai et très clair qui permet de prouver l'existence de Dieu de la manière la plus évidente et la plus efficace en partant de son idée (2). Sous la réserve de cette modification, l'argument cartésien sera donc considéré comme atteignant son but et, pour des raisons analogues à celles qu'avait exposées DESCARTES, on ne pourra lui objecter la possibilité d'une régression à l'infini (3). Mais alors une question se pose naturellement : puisque la preuve ainsi transformée est reconnue par SPINOZA comme valable, pourquoi ne figure-t-elle pas explicitement dans l'*Ethique*? Afin de pouvoir y répondre demandons-nous comment il était possible à l'auteur de la lettre à *Jarig Jelles* de justifier le principe qu'il substitue au principe cartésien. Une première réponse serait, semble-t-il, la suivante : la « naturae potentia ad existendum et operandum » ne saurait être inférieure à la « cogitandi potentia ad cogitandum » en ce sens que l'être serait envisagé comme principe ultime de l'idée et que celle-ci, étant un simple mode de l'être qui lui sert de principe, ne saurait contenir objectivement plus que cet être ne contient formellement ou actuellement ; nous serions en somme ramenés presque exactement à l'argument cartésien ; nous aurions seulement supprimé le dualisme maintenu par DESCARTES entre l'être premier et l'être dérivé ; l'idée de Dieu serait traitée, non pas comme une donnée intérieure à l'homme, mais comme une manifestation directe de la substance première ; c'est, pour ainsi dire, dans cette substance même que nous saisirions immédiatement et absolument l'impossibilité d'une inadéquation entre l'être

(1) G. II, 29, note A, — et G. IV, 197-198, supra 70, note 3.

(2) G. IV, 198.

(3) G. IV, 198-199. — Cf. *Renati Descartes principia philosophiae*, I, Axiome IX, G. I, 156-157. — DESCARTES, *Méditation III*, A. T. VII, 42, supra 168, note 1. — Lettre CCLXXX à *Regius*, A. T. III, 567, supra 169, note.

originaires et une représentation qui, tout en émanant de lui, aurait un contenu objectif supérieur. Mais comment justifier à son tour l'impossibilité de cette inadéquation ? L'infériorité de l'*esse objectif* sur l'*esse formel* ne sera-t-elle pas une raison de mettre en doute la valeur de la démonstration ? DESCARTES, tout en gardant vraisemblablement la conviction que son premier argument était suffisant, n'avait-il pas cependant reconnu l'utilité de le compléter dans le sens que nous venons d'indiquer quand il avait fourni une seconde preuve destinée en somme dans une large mesure à fonder la nécessité pour l'être de posséder toutes les perfections comprises dans sa propre idée ? Le premier argument signifiait : l'idée ne peut être supérieure à l'être, — le second pourrait se traduire ainsi : l'être ne peut être inférieur à l'idée, — et, ce qui montre que les deux formules ne sont pas équivalentes, c'est l'obligation dans laquelle s'est trouvé DESCARTES pour justifier le second d'introduire le *par soi* dans le sens de *par soi* comme *par* une cause et un certain nombre de principes d'ailleurs rejetés par SPINOZA tels que : « Quod potest efficere id quod majus est sive difficilius, potest etiam efficere id quod minus » et « majus est creare vel conservare substantiam, quam attributa sive proprietates substantiae » (1). SPINOZA paraît s'être trouvé amené à une solution analogue et avoir été conduit à envisager sous cette dernière forme l'inadéquation qui sert ici de *nervus probandi*, en donnant d'ailleurs de cette forme elle-même différentes expressions que nous rencontrerons soit dans les lettres à *Hudde*, soit dans *l'Ethique* et en supprimant, d'autre part, autant que possible, l'hétérogénéité qui subsiste encore dans l'exemple précédent entre l'être premier comme puissance posante ou *causa sui*, situé immédiatement dans l'*extra intellectum* et une perfection

(1) *Rationes, Axiomes* VIII et IX, A. T. VII, 166, *supra*, 91, note.

ou une infinité considérée uniquement dans l'idée de Dieu à titre d'*esse objectif*.

De la preuve a priori SPINOZA donne dans le *Court Traité* trois énoncés successifs qui sont, au moins en apparence, tout à fait analogues aux formules cartésiennes.

Le premier se réfère immédiatement au principe de l'objectivité de l'idée claire et distincte dont SPINOZA a transcrit, comme nous l'avons vu (1), fidèlement le texte en l'empruntant à son devancier ; l'exemple même par lequel il éclaire ce qu'il entend par « nature » est tiré de DESCARTES (2) ; il est accompagné de commentaires qui rappellent nettement la *cinquième Méditation* (3), et la définition concernant cette « nature » n'est suivie d'aucune restriction relative au « vice versa » contrairement à celle que nous avons rencontrée plus haut quand il s'est agi de préciser ce qu'il fallait entendre par « essence » à propos de l'homme (4).

(1) Supra, 131.

(2) § 1, note 1, G. I, 15, Ap. 43 : « Entendez : cette nature déterminée par quoi la chose est ce qu'elle est, et qui ne peut en être en aucune façon séparée, sans que la chose elle-même soit aussitôt anéantie ; c'est ainsi qu'il appartient par exemple à l'essence d'une montagne d'avoir une vallée, ou que l'essence d'une montagne consiste en ce qu'elle a une vallée, ce qui est une vérité éternelle et immuable et doit toujours être dans le concept d'une montagne, même si elle n'a jamais existé ni n'existe. » — *Méditation V*, A. T. VII, 66 : « Sed tamen diligentius attendenti fit manifestum, non magis posse existentiam ab essentia Dei separari, quam ab essentia trianguli magnitudinem trium ejus angulorum aequalium duobus rectis, sive ab idea montis ideam vallis : adeo ut non magis repugnet cogitare Deum (hoc est ens summe perfectum) cui desit existentia (hoc est cui desit aliqua perfectio), quam cogitare montem cui desit vallis. »

(3) A. T. VII, 64 : « Quodque hic maxime considerandum puto, invenio apud me innumeras ideas quarumdam rerum, quae, etiam si extra me fortasse nullibi existant, non tamen dici possunt nihil esse : et quamvis a me quodammodo ad arbitrium cogitentur, non tamen a me finguntur, sed suas habent veras et immutabiles naturas. Ut cum, exempli causa, triangulum imaginor, etsi fortasse talis figura nullibi gentium extra cogitationem meam existat, nec unquam extiterit, est tamen profecto determinata quaedam ejus natura, sive essentia, sive forma, immutabilis et aeterna, quae a me non efflata est, nec a mente mea dependet. »

(4) Supra, 139.

Le second énoncé commence par l'affirmation de l'éternité des essences (1) ; cette affirmation a provoqué un débat entre TRENDELENBOURG (2) et SIGWART (3), le premier de ces critiques prétendant que SPINOZA se séparait ici de DESCARTES qui avait fait dépendre de Dieu les essences ; mais SIGWART remarque avec raison que cette opinion n'est pas justifiée car, d'un côté, SPINOZA fait de Dieu la cause des essences comme des existences, et, d'autre part, DESCARTES affirme l'éternité des essences. Cette éternité n'est, il est vrai, dans le cartésianisme, que subordonnée : elle dépend de la volonté divine et, si notre entendement la conçoit comme telle, c'est aussi parce que Dieu l'a voulu et par suite d'une sorte d'harmonie préétablie ; il en résulte de graves difficultés au point de vue spécial de la preuve ontologique car il semble qu'on devrait admettre la même restriction relativement à l'essence divine sur laquelle s'appuie cette preuve : si nous nous représentons cette essence avec les caractères que nous lui attribuons nécessairement, c'est encore en somme par la volonté de Dieu, et nous paraissions être obligés de poser au delà d'elle une liberté qui, par sa situation même, reste toujours pour nous une incon nue, indépendamment de la manière dont Dieu veut que nous la concevions (4). On pourrait multiplier ici les

(1) « Les essences des choses sont de toute éternité et resteront immuables dans toute l'éternité. — L'existence de Dieu est essence. — Donc... » § 2, G. I, 15 ; Ap. 43.

(2) *Historische Beiträge zur Philosophie*, III, 311.

(3) *Benedict de Spinoza's kurzer Tractat*, p. 161. — Dans le même sens que Sigwart Dr FRANZ GUSTAV HANN, *Die Ethik Spinozas und die Philosophie Descartes*, p. 88 : « Les essences dont parle ici Spinoza ne peuvent être autre chose que les éternelles vérités qui sont, en elles-mêmes, d'une nature immuable. Ce sont ces formes qui, dans la pensée, sont données à la pensée comme quelque chose de nécessaire et d'éternel. Je crois que Spinoza songe ici aux *Méditations* de Descartes. »

(4) Voir en particulier à ce sujet : BOUTROUX, *De veritatibus aeternis apud Cartesium* ; — LIARD, *Descartes*, 192-210 ; — PILLON, *Critique du théisme cartésien*, notamment p. 128 ; — HAMELIN, *op. cit.*, notamment 214-216 et 230-234 ; — GILSON, *La doctrine cartésienne de la liberté*

objections auxquelles le système permet difficilement de répondre, mais il s'agirait alors d'une critique interne du cartésianisme, et on ne saurait, parce que l'éternité des essences envisagée sous la forme absolue que paraît impliquer l'argument ontologique est peu conciliable avec certains principes de DESCARTES, prétendre que le texte du *Court Traité* pris en lui-même et en dehors de toute interprétation empruntée au reste de la philosophie de SPINOZA est en désaccord avec les affirmations de l'auteur des Méditations. DESCARTES dit, en effet, explicitement que « l'existence de Dieu est la première et la plus éternelle de toutes les vérités » (1) et, dans la *cinquième Méditation*, l'argument ontologique est introduit précisément par la considération des essences, plus particulièrement des essences mathématiques.

Enfin, le troisième énoncé, ajouté par SPINOZA dans une note, rappelle le principe de l'objectivité de l'idée claire et distincte dans les termes cartésiens et continue ainsi : « Or à la nature d'un être qui a des attributs infinis appartient un attribut qui est Être » (2). Si nous laissons de côté pour le moment la définition de Dieu qui intervient dans cette formule, elle paraît être, quelle que soit l'interprétation qu'on en donne, tout à fait conforme aux textes de l'auteur des Méditations. Ou bien en effet l'existence est ici réellement mise sur le même plan que les autres attributs et nous retrouvons transposée l'assimilation faite souvent par DESCARTES entre l'existence et le reste des propriétés ou perfections divines ; ou, au contraire, le terme « attribut » est pris dans le sens général de « qualité » et il s'accorde alors avec l'usage qu'en avait

et la théologie, 5-210 ; — KOYRÉ, *op. cit.*, 15-117 ; — LAPORTE, *op. cit.* ; — Bulletin de la Société française de philosophie, 1914. — Ces difficultés s'étaient présentées aussi pour DUNS SCOT (Koyré, p. 93 et sq.) qui les avait abordées nettement et traitées d'une manière explicite, contrairement à ce que DESCARTES a fait le plus souvent.

(1) Lettre à Mersenne du 6 Mai 1630, A. T. I, n° XXII, p. 149.

(2) § 2, note 2, G. I, 15 ; Ap. 44.

fait DESCARTES à diverses reprises, en particulier quand il s'agissait de l'existence (1).

L'examen des formules de la preuve ne révèle donc en réalité aucune différence entre les deux auteurs ; nous verrons plus loin s'il en est de même pour le système de représentations qui correspond à ces formules, mais nous devons d'abord passer en revue les autres analogies qui concernent soit la défense de l'argument ontologique, soit les raisons développées par SPINOZA en faveur du caractère originaire et positif de l'idée de Dieu ; certaines de ces raisons constituent d'ailleurs comme une nouvelle preuve

(1) *Rép. aux cinquièmes objections*, A. T. VII, 382-383 : « Hic non video cujus generis rerum velis esse existentiam, nec quare non aequè proprietatis atque omnipotentia dici possit, *sumendo scilicet nomen proprietatis pro quolibet attributo*, sive pro omni eo quod de re potest praedicari, ut hic omnino sumi debet. Quin etiam existentia necessaria est revera in Deo proprietatis strictissimo modo sumpta, quia illi soli competit, et in eo solo essentiae partem facit. Nec proinde existentia trianguli cum existentia Dei debet conferri, quia manifeste aliam habet relationem ad essentiam in Deo quam in triangulo. » — *Principes* I, § 56, A. T. VIII (1), 26 : « Et quidem hic per modos plane idem intelligimus, quod alibi per attributa, vel qualitates. Sed cum consideramus substantiam ab illis affici, vel variari, vocamus modos ; cum ab ista variatione talem posse denominari, vocamus qualitates ; ac denique, *cum generalius spectamus tantum ea substantiae inesse, vocamus attributa*. Ideoque in Deo non proprie modos aut qualitates, sed attributa tantum esse dicimus, quia nulla in eo variatio est intelligenda. Et etiam in rebus creatis, ea quae nunquam in iis diverso modo se habent, ut existentia et duratio, in re existente et durante, non qualitates aut modi, sed attributa dici debent. » — Lettre CDXVIII, A. T. IV, 349 : « Existentia autem, duratio, magnitudo, numerus et universalia omnia, non mihi videntur esse modi proprie dicti, ut neque etiam in Deo justitia, misericordia etc. *Sed latiori vocabulo dicuntur Attributa*, sive modi cogitandi, quia intelligimus quidem alio modo rei alicujus essentiam, abstrahendo ab hoc, quod existat, vel non existat, et alio, considerando ipsam ut existentem ; sed res ipsa sine existentia sua esse non potest extra nostram cogitationem, ut neque etiam sine sua duratione, vel sua magnitudine, etc... » — *Notae in programma quoddam*, A. T. VIII (2), 348 : « Cavendumque est, ne per attributum nihil hic aliud intelligamus quam modum : nam *quicquid alicui rei a natura tributum esse cognoscimus*, sive sit modus qui possit mutari, sive ipsamet istius rei plane immutabilis essentia, *id vocamus ejus attributum*. Sic multa in Deo sunt attributa, non autem modi. Sic unum ex attributis cujuslibet substantiae est, quod per se subsistat. » — Cf. LÉON, *op. cit.*, p. 30 et ROBINSON, *Kommentar* I, p. 73.

qui nous éclairera sur l'interprétation qu'il faut donner à la précédente.

La défense de l'argument est obscure, le texte étant altéré ; elle répond à l'objection que le jugement par lequel nous attribuons l'être à Dieu serait valable pour l'idée et non pour la chose ; on peut en retenir que « l'idée [de la chose et] aussi de l'attribut qui appartient à cette chose n'existe pas matériellement » et qu'il y a « une grande différence entre l'idée et son objet » de telle sorte que « ce qu'on affirme de la chose, on ne l'affirme pas de l'idée et vice versa » (1). Ces lignes, qu'on peut rapprocher, pour les interpréter, du passage du *De intellectus emendatione* relatif à l'idée du cercle (2), paraissent inspirées directement par les discussions de DESCARTES avec ARNAULD sur la fausseté matérielle des idées (3) et par sa controverse avec GASSENDI sur l'étendue de l'idée d'étendue (4) ; elles signifient que le système des rapports

(1) § 2, note 2, G. I, 15 ; Ap. 44.

(2) G. II, 14 : « Idea vera (habemus enim ideam veram) est diversum quid a suo ideato : Nam aliud est circulus, aliud idea circuli. Idea enim circuli non est aliquid, habens peripheriam, et centrum, uti circulus, nec idea corporis est ipsum corpus : et cum sit quid diversum a suo ideato, erit etiam per se aliquid intelligibile ; hoc est, idea, quoad suam essentiam formalem, potest esse objectum alterius essentiae objectivae, et rursus haec altera essentia objectiva erit etiam in se spectata quid reale, et intelligibile, et sic indefinite. »

(3) *Rép. aux quatrièmes objections*, A. T. VII, 232 : « Nam, cum ipsae ideae sint formae quaedam, nec ex materia ulla componantur, quoties considerantur quatenus aliquid repraesentant, non materialiter, sed formaliter sumuntur ; si vero spectarentur, non prout hoc vel illud repraesentant, sed tantummodo prout sunt operationes intellectus, dici quidem posset materialiter illas sumi, sed tunc nullo modo veritatem vel falsitatem obsectorum respicerent. »

(4) *Cinquièmes objections*, A. T. VII, 337-338 : « Quaeso te enim, quomodo existimes in te, subjecto inextenso, recipi posse speciem ideamve corporis, quod extensum est ? Seu enim talis species procedit ex corpore, illa haud dubie corporea est, habetque partes extra partes, atque adeo extensa est. Seu aliunde impressa est, quia necessarium semper est, ut repraesentet corpus extensum, oportet adhuc ut habeat partes, et perinde extensa sit. Alioquin certe, si partibus careat, quomodo partes repraesentabit ? Si extensione, quomodo rem extensam ? Si figura, quomodo rem figuratam ? Si positione, quomodo rem habentem superiores, inferiores, dextras, sinistras, obliquas partes ? Si varietate, quomodo colores varios etc ? Non ergo

n'appartient pas à l'idée envisagée matériellement, que les prédicats pensés dans l'idée n'ont, au point de vue de cette idée, qu'une valeur formelle et non matérielle, qu'ils ne peuvent être par conséquent affirmés de l'idée et que, s'ils n'étaient pas affirmés de la chose, ils ne seraient en dernière analyse affirmés de rien ; relativement au jugement il n'y a pas de milieu entre la réalité actuelle de l'idée et la chose ; la réalité objective ne peut lui servir d'objet d'application.

Les arguments destinés à montrer que l'idée de Dieu n'est point une idée fictive et dérivée peuvent être ramenés à trois chefs principaux : tout d'abord, nous appuyant sur son idée, nous apercevons en Dieu ou nous pouvons démontrer de lui un grand nombre de propriétés ; — en second lieu, cette idée représente un être dont nous ne saurions trouver aucun modèle dans l'expérience et dont les caractères constitutifs n'ont pas été empruntés à l'impression sensible ; or la puissance qu'a l'homme de forger n'est pas une véritable puissance créatrice ; elle ne fait que combiner des matériaux abstraits de choses déjà connues ; — enfin l'inventaire de nos idées nous révèle que, dans leur réalité objective, elles ne dépendent de nous, ni au point de vue de l'essence ni à celui de l'existence ; les unes, comme celle d'un « animal monstrueux » formé d'un « oiseau et d'un cheval » sont impossibles quant à l'es-

videtur idea extensione prorsus carere.» — *Rép. aux cinquièmes objections*, VII, 387 : « Respondeo nullam speciem corpoream in mente recipi, sed puram intellectionem tam rei corporeae quam incorporeae fieri absque ulla specie corporea. Ad imaginationem vero, quae non nisi de rebus corporeis esse potest, opus quidem esse specie quae sit verum corpus, et ad quam mens se applicet, sed non quae in mente recipiatur.» — D., 390 : « Ita hic ubi mentis et corporis permistionem cum permistione duorum corporum vis comparare, sufficit ut respondeam nullam inter talia institui debere comparisonem, quia sunt toto genere diversa, partesque in mente non esse imaginandas, ex eo quod ipsa partes in corpore intelligat. Unde enim habes id omne quod mens intelligit, in ipsa esse debere? Profecto si hoc esset, cum magnitudinem orbis terrarum intelligit, illam etiam in se haberet, atque ita non modo esset extensa, sed etiam extensione major orbe terrarum.»

sence et quant à l'existence ; — d'autres, comme celle du triangle, sont nécessaires quant à l'essence, mais possibles seulement quant à l'existence ; — enfin, une dernière et unique, celle de Dieu, est nécessaire à la fois en essence et en existence. Or la nécessité de l'essence qui appartient à la seconde catégorie d'idées, nécessité indépendante du fait que l'homme les pense ou les a pensées, prouve déjà l'existence d'un sujet de ces essences qui est différent de l'homme, et l'examen particulier de l'idée de Dieu confirme la conclusion précédente en montrant que « *Dieu seul doit être le sujet de ce que j'affirme de lui.* » (1)

Sur les trois points que nous venons d'énumérer on trouverait facilement chez DESCARTES des observations analogues.

La démonstration du caractère positif d'une idée par l'ensemble des propriétés qu'elle permet d'apercevoir dans son objet est un procédé essentiel dans sa philosophie. Il l'emploie en particulier relativement à l'idée de Dieu dans la *cinquième méditation* où nous trouvons sur cette question un développement, sinon identique, du moins très semblable, à celui du *Court Traité* (2). Cette méthode reçoit même dans la *réponse aux premières objections* une application tout à fait remarquable ; DESCARTES avait, en effet, été conduit par les objections de CATERUS à donner un critère précis permettant de ne pas confondre les idées qui sont « feintes et composées par l'entendement » avec celles qui « contiennent de vraies et immuables natu-

(1) § 8, note 3, G. 1, 16-17 ; — § 7, note 3, Ap. 45-47 ; — § 9, G. I, 18 ; Ap. 47-48.

(2) A. T. VII, 68 : « Nam sane multis modis intelligo illam non esse quid fictitium a cogitatione mea dependens, sed imaginem verae et immutabilis naturae : ut, primo, quia nulla alia res potest a me excogitari, ad cujus essentiam existentia pertineat, praeter solum Deum, deinde, quia non possum duos aut plures ejusmodi Deos intelligere, et quia, posito quod jam unus existat, plane videam esse necessarium ut et ante ab aeterno extiterit, et in aeternum sit mansurus ; ac denique quod multa alia in Deo percipiam, quorum nihil a me detrahi potest nec mutari. »

res » (1). Il avait déclaré que les premières « peuvent être divisées par le même entendement, non seulement par une abstraction ou restriction de sa pensée, mais par une claire et distincte opération » (2). Malheureusement, ce critère était insuffisant, car, si nous prenons par exemple le cas du triangle, quelle nécessité trouvons-nous dans la combinaison de trois droites orientées les unes par rapport aux autres de manière à se couper d'une certaine façon? Comme le dit SPINOZA dans le *De intellectus emendatione*, la rotation du demi-cercle reste une idée abstraite et injustifiée tant que l'on considère uniquement le demi-cercle et le mouvement; elle ne devient une idée vraie que sous l'hypothèse de la constitution de la sphère (3). Or, s'apercevant probablement de la déficience de la solution proposée, DESCARTES en fournit une seconde qui est précisément la possibilité de démontrer de l'objet d'une idée diverses propriétés : soit un triangle inscrit dans un carré; c'est bien là, sans doute, au point de vue du premier critère, une combinaison arbitraire puisqu'il n'est pas nécessaire de réaliser une telle combinaison, mais je reconnais cependant que j'ai atteint par elle une vraie et immuable nature parce que, au lieu d'être réduit à additionner pour ainsi dire et à mettre bout à bout les propriétés du cercle et celles du carré, je découvre une multitude de propriétés nouvelles qui naissent de la jonction de l'un et de l'autre (4).

(1) A. T. IX (1), 92.

(2) D°.

(3) G. II, 27. Supra, 92-93, note.

(4) A. T. VII, 118 : « Praeterea, si considerem triangulum quadrato inscriptum, non ut ea quae pertinent ad solum triangulum quadrato tribuam, vel triangulo ea quae pertinent ad quadratum, sed ut ea tantum examinem quae ex utriusque conjunctione exurgunt, non minus vera et immutabilis erit ejus natura, quam solius quadrati vel trianguli; atque ideo affirmare licebit quadratum non esse minus duplo trianguli illi inscripti, et similia, quae ad compositae hujus figurae naturam pertinent. » — Bien que le texte latin et la traduction française (A. T. IX (1), 93) soient ici d'accord, on peut se demander s'il ne s'est pas glissé dans cette phrase une erreur matérielle et s'il ne faut pas lire : « non ut ea quae pertinent ad solum triangu-

Dès la *troisième méditation* et sans attendre les attaques de ses correspondants, DESCARTES avait jugé nécessaire d'établir que l'idée de Dieu n'était point formée par une combinaison de caractères empruntés à d'autres idées et il avait à cet effet constitué une échelle hiérarchique de degrés de réalité comprenant le mode, la substance finie et la substance infinie en vue de prouver que l'idée de cette dernière ne pouvait résulter des premières (1). Plus tard, dans les *réponses aux deuxième* (2), *troisième* (3) et *cinquième objections* (4), dans sa *Correspondance* (5) et dans les *Notae in programma quoddam* (6), il a été amené à soutenir la même thèse et en particulier à démontrer que

lum triangulo tribuam, vel quadrato ea quae pertinent ad quadratum...» — DESCARTES, faisant allusion à ce passage, écrit dans la lettre CCXLVIII à Mersenne (22 juillet 1641 ?), A. T. III, 417 : « J'ai expliqué, en ma réponse ad primas objectiones, comment un triangle inscrit dans un carré peut être pris pour une seule idée, ou pour plusieurs. »

(1) A. T. VII, 40. — Cf. *Rationes*, axiome VI, A. T. VII, 165-166 ; — *Troisième objections et réponses*, A. T. VII, 184-185.

(2) *Deuxième objections*, A. T. VII, 123-124 ; — *Rép. aux deuxième objections*, A. T. VII, 133-140.

(3) *Troisième objections et réponses*, A. T. VII, 186-189.

(4) *Cinquième objections*, A. T. VII, 286 et sq., 294 et sq., 303 et sq., 310. — *Rép. aux cinquième objections*, A. T. VII, 364 et sq., 370 et sq.

(5) Lettre CXC du 24 mai 1640, A. T. III, 64 ; — Lettre CCLXXX à Regius, A. T. III, 566-567, supra 169, note.

(6) A. T. VIII (2), 359-361 : « Pergit tamen, in articulo 14, affirmare, ipsam ideam Dei, quae in nobis est, non a nostra cogitandi facultate, cui sit innata, sed ex divina revelatione, vel traditione, vel rerum observatione, esse. Cujus assertionis errorem facilius agnoscemus, si consideremus, aliquid dici posse ex alio esse, vel quia hoc aliud est causa ejus proxima et primaria, sine qua esse non potest ; vel quia est remota et accidentaria duntaxat, quae nempe dat occasionem primariae, producendi suum effectum uno tempore potius quam alio. Sic artifices omnes sunt operum suorum causae primariae et proximae ; qui vero jubent, vel mercedem promittunt, ut illa faciant, sunt causae accidentariae et remotae, quia fortassis nisi jussi non facerent. Non autem dubium est, quin traditio vel rerum observatio saepe sit causa remota, nos invitans, ut ad ideam, quam habere possumus de Deo, attendamus, illamque cogitationi nostrae praesentem exhibeamus. Quod autem sit causa proxima istius ideae effectrix, a nemine dici potest, nisi ab eo, qui putat nihil a nobis de Deo unquam intelligi, nisi quale sit hoc nomen, Deus, vel qualis sit figura corporea quae nobis ad repraesentandum Deum a pictoribus exhibetur. Quippe observatio, si fiat per visum, nihil propria sua vi menti exhibet praeter picturas. et quidem picturas ex sola motuum quorundam corporeorum varietate constantes, ut ipse Author noster

l'idée de Dieu ne saurait avoir son origine dans les données sensibles ; mais, dans les *Méditations* comme dans les *Réponses*, son argumentation est complexe ; elle fait en effet intervenir la perfection à côté de la simple qualité, elle envisage d'une façon détaillée les différents procédés d'abstraction, de combinaison, d'amplification dont l'esprit pourrait se servir pour arriver à l'idée de Dieu et enfin elle doit tenir compte de ce qu'une idée, d'après les principes du système, est susceptible d'avoir son origine dans une cause qui peut en être différente pourvu qu'elle appartienne à un degré supérieur d'être, c'est-à-dire qui peut renfermer dans sa réalité actuelle ou formelle, non pas identiquement, mais éminemment, ce que l'idée contient dans sa réalité objective. L'argumentation de SPINOZA est, au contraire, allégée de toutes ces considérations étrangères à sa philosophie ; bien plus, comme nous le verrons, même réduite à cette extrême simplicité, elle est encore inutile, car la manière dont nous apercevons Dieu est, dans le spinozisme, une garantie suffisante de l'irréductibilité de son idée.

Les études qui vont suivre nous montreront que le possible n'a chez les deux auteurs ni la même signification, ni la même extension, et, d'autre part, la confrontation des textes permet de remarquer qu'il n'y a pas une symétrie

docet ; si per auditum, nihil praeter verba et voces ; si vero per alios sensus, nihil in ea habetur quod referri possit ad Deum. Et sane, quod visus nihil praeter picturas, nec auditus praeter voces vel sonos, proprie ac per se exhibeat, unicuique est manifestum : adeo ut illa omnia quae praeter istas voces vel picturas cogitamus tanquam earum significata, nobis repraesententur per ideas non aliunde advenientes quam a nostra cogitandi facultate, ac proinde cum illa nobis innatas, hoc est, potentia nobis semper inexistentes : esse enim in aliqua facultate, non est, esse actu, sed potentia dumtaxat, quia ipsum nomen facultatis nihil aliud quam potentiam designat. Quod vero de Deo nihil praeter nomen vel effigiem corpoream possimus cognoscere, nemo potest affirmare, nisi qui se aperte atheum, atque etiam omni intellectu destitutum fateatur.» — Des objections analogues à celles qui avaient été faites à Descartes sur la formation de l'idée de Dieu, le sont également à Spinoza dans une lettre d'Oldenbourg (Ep. III, G. IV, 10).

complète dans la manière dont SPINOZA et DESCARTES distribuent les idées au point de vue de l'impossibilité, de la possibilité et de la nécessité ; DESCARTES est surtout préoccupé d'*opposer* le nécessaire et l'arbitraire sur le plan des essences, puis, à l'intérieur du nécessaire quant à l'essence, de distinguer le possible et le nécessaire quant à l'existence ; mais l'arbitraire qui s'oppose ainsi à toutes les catégories du nécessaire ne se confond pas pour lui avec l'impossible (1), de telle sorte que nous le voyons rarement prendre en considération cette impossibilité qui, dans le développement de sa démonstration, est relativement sans intérêt ; la division tripartite que nous trouvons dans le premier chapitre du *Court Traité* ne se rencontre donc chez lui qu'exceptionnellement ; elle est pourtant esquissée dans la *cinquième méditation* (2) et développée explicitement dans la *réponse aux objections de Gassendi* (3).

(1) *Méditation III*, A. T. VII, 37 : « Jam quod ad ideas attinet, si solae in se spectentur, nec ad aliud quid illas referam, falsae proprie esse non possunt ; nam sive capram, sive chimaeram imaginari, non minus verum est me unam imaginari quam alteram. » — *Rép. aux premières objections*, A. T. VII, 119 : « Atqui, si attente examinemus an enti summe potenti competat existentia, et qualis, poterimus clare et distincte percipere primo illi saltem competere possibilem existentiam, quemadmodum reliquis omnibus aliis rebus, quarum distincta idea in nobis est, etiam itis quae per figmentum intellectus componuntur. » — *Entretien avec Burman*, A. T. V, 160 : « [O] Sed sic nec chimaera erit ens fictum, cum etiam de ea varias proprietates demonstrare queam. — R. Quicquid distincte et clare in chimaera concipi potest, illud est ens verum ; nec est fictum, quia habet veram et intellectualem essentiam ; et illa essentia tam a Deo est, quam actualis aliarum rerum. Dicitur autem tum ens fictum, cum nos illud existere supponimus. Sic etiam omnes demonstrationes Mathematicorum versantur circa vera entia et objecta, et sic totum et universum Matheseos objectum. et quicquid illa in eo considerat, est verum et reale ens, et habet veram ac realem naturam, non minus quam objectum ipsius Physices. Sed differentia in eo solum est... »

(2) C'est dans la 5^e *Méditation* que l'on trouve les lignes suivantes : « Ac proinde magna differentia est inter ejusmodi falsas positiones, et ideas veras mihi inginitas, quarum prima et praecipua est idea Dei. » (A. T. VII, 68). L'idée exprimée dans ce texte est reprise par SPINOZA dans la lettre IV à Oldenbourg (G. IV, 12) : « Supponitur enim non ignorare differentiam, quae est inter fictionem, et inter clarum, et distinctum conceptum. »

(3) A. T. VII, 383 : « Nec verum est essentiam et existentiam in Deo, quemadmodum in triangulo, unam absque alia posse cogitari,

Ces différences ont certainement leur importance, mais, pour la question qui nous occupe actuellement, elles ne nuisent en rien à la concordance des conclusions qu'en tirent les deux auteurs sur l'indépendance que présentent les choses à notre égard dans leur essence et dans leur existence, et DESCARTES déclare dans la *cinquième méditation*, à propos de l'idée de Dieu, que ma pensée n' « impose aux choses aucune nécessité », mais qu' « au contraire, la nécessité de la chose même, à savoir de l'existence de Dieu, détermine ma pensée à le concevoir de cette façon » (1).

La formule : « *Dieu seul doit être le sujet de ce que j'affirme de lui* » est une de celles qui, incorporées au système, trouvent, comme nous allons le voir, une justification immédiate et positive dans la vision spinoziste de l'Univers ; mais elle comporte d'abord une double signification négative : Dieu ne peut être confondu avec autre chose que lui-même, et, d'autre part, il ne peut être différent de sa propre idée en ce sens qu'il lui serait supérieur. Un texte du *De intellectus emendatione* permet de préciser la première de ces deux significations tout en faisant intervenir en même temps la justification positive tirée de la structure de l'Univers (2), et, dans le Chapitre I du *Court Traité* nous trouvons développée la seconde dans les termes suivants : « Si donc l'homme a l'idée de Dieu, il est clair que Dieu doit exister formellement, mais

quia Deus est suum esse, non autem triangulus. Nec tamen inficior quin existentia possibilis sit perfectio in idea trianguli, ut existentia necessaria est perfectio in idea Dei; efficit enim illam praestantiorum quam sint ideae illarum Chimaerarum, quarum existentia nulla esse posse supponitur. »

(1) A. T. IX (1), 53.

(2) G. II, 29 : « At cum origo Naturae, ut postea videbimus, nec abstracte, sive universaliter concipi possit, nec latius possit extendi in intellectu, quam revera est, nec ullam habeat similitudinem cum mutabilibus, nulla circa ejus ideam metuenda est confusio, modo normam veritatis (quam jam ostendimus) habeamus: est nimirum hoc ens, unicum, infinitum, hoc est, est omne esse, et praeter quod nullum datur esse. »

que ce n'est pas éminemment, car rien de plus réel ou de plus excellent ne peut exister en dehors et au-dessus de Dieu. » (1) DESCARTES avait, sur ces deux points, développé des idées analogues ; il s'était en effet demandé si l'idée de Dieu pouvait être considérée comme matérielle-ment fausse, c'est-à-dire, si dans le passage de cette idée au jugement correspondant, je pouvais prendre comme objet de ce jugement soit un objet irréel, chimérique et impossible, soit un autre objet que celui auquel les attributs devaient être légitimement rapportés (2) et il avait conclu négativement dans ses *réponses aux quatrièmes objections* en montrant que cette idée permet au contraire de déterminer l'objet de l'affirmation avec le maximum de netteté et sans aucune amphibologie possible (3). Quant à l'incertitude qui existe à propos de toutes les autres idées sur la nature de leur cause par suite de la possibilité pour cette cause d'être d'une nature supérieure à leur réalité objective, elle cesse précisément dans le cas unique où il s'agit de Dieu. ROBINSON (4), commentant les lignes du *Court Traité* que nous venons de citer, déclare, il est vrai, que SPINOZA combat ici DESCARTES par ses propres armes et il se réfère au passage de la *réponse à Gassendi* où nous lisons qu'on ne saurait dire : « *perpusillum fore Deum, si non sit major quam a nobis intelligatur* » car « *intelligitur... esse infinitus, atque infinito nihil majus esse potest.* » (5) Mais ce texte ne constitue en aucune manière une exception dans l'ensemble du système et il n'est pas du tout en désaccord avec les principes cartésiens, car, si DESCARTES écrit que « la réalité objective de nos idées

(4) § 8, G. I, 18 ; Ap. 46-47.

(2) *Méditation III*, A. T. VII, 43-44 et 46.

(3) A. T. VII, 233 : « *Hoc enim saepe contingit in ideis obscuris et confusis, inter quas hae caloris et frigoris sunt numerandae, ut ad aliud quid referantur quam ad id cujus revera ideae sunt...* Neque est par ratio de idea Dei, saltem de illa quae est clara et distincta, quia dici non potest ipsam referri ad aliquid cui non sit conformis. »

(4) *Kommentar*, I, 120-121.

(5) A. T. VII, 365.

requiert une cause dans laquelle cette même réalité soit contenue, non seulement objectivement, mais même formellement, ou éminemment » (1), c'est là un axiome destiné à guider la recherche et non l'affirmation d'une alternative qui restera nécessairement valable quelle que soit l'idée considérée. Sa pensée se dessine déjà nettement dans les *réponses aux deuxièmes objections* ; il y montre qu'on ne saurait hypostasier immédiatement l'idée « d'un nombre indéfini » ; la première condition pour réaliser dans la cause une perfection qui se présente à nous objectivement dans une idée est, en effet, qu'on puisse ou, plus exactement, qu'on doive la poser comme existante, et, pour cela, il est indispensable d'envisager toutes les autres perfections parce que seul l'être parfait exige ainsi sa propre position (2) ; raisonnant sur la substance divine comme il l'a fait sur la substance en général, DESCARTES dit simplement que, pour arriver à ce résultat, nous ne sommes pas obligés de connaître toutes les perfections de Dieu et qu'il suffit que nous en connaissions clairement et distinctement quelques unes pourvu que nous remarquions avec cela « que l'existence nécessaire est l'une des choses que nous apercevons ainsi être » en lui (3) ; mais l'admission d'une imperfection possible et même inévitable dans notre connaissance de Dieu sous la forme que nous venons d'indiquer ne crée aucune opposition entre DESCARTES et SPINOZA et elle ne compromet nullement le caractère déterminé et certain de l'attribution ; elle doit être interprétée à la lumière de ce que nous avons dit plus haut sur la connaissance des choses comme choses complètes et sur la loi constitutive de l'idée de Dieu, loi qui reste invariable malgré la découverte de nouvelles perfections en lui, de telle sorte qu'on ne saurait prétendre, — et DESCARTES le fait observer à GASSENDI dans les *réponses aux cinquièmes*

(1) *Rationes*, axiome V, A. T. IX (1), 128.

(2) A. T. VII, 139-140, et IX (1), 110.

(3) A. T. VII, 152, et IX (1), 119.

objections, — que cette idée est réellement accrue par là, mais seulement qu' « elle est rendue plus distincte et plus expresse. » (1) C'est d'ailleurs dans cette même réponse que l'auteur des Méditations exprime de la manière la plus explicite et achève de mettre au point ce qu'il avait écrit dans la *réponse aux secondes objections* : « *Ex eo quod aliquid sit in idea, non infero idem esse in rerum natura, nisi cum nulla alia istius ideae causa reddi potest, praeter rem quam repraesentat actu existentem ; quod non de pluribus mundis, nec de ulla alia re, praeterquam de solo Deo, verum esse demonstravi.* » (2).

Mais SPINOZA ne se contente pas de déclarer que Dieu seul doit être le sujet de ce que j'affirme de lui, ce qui implique une détermination rigoureuse de l'objet de l'affirmation et l'absence de toute confusion possible à son égard ; il donne encore deux précisions qui vont bien au-delà de ce que nous avons indiqué jusqu'à présent comme contenu dans la formule précédente : si Dieu n'était point, dit-il, « je ne pourrais absolument rien affirmer de lui comme je le fais pour les autres choses encore bien qu'elles n'existent pas » et « je trouve aussi qu'il doit être *le sujet de toutes les autres choses* ». (3) SPINOZA se réfère donc ici à une conception du monde qui est celle de la causalité immanente et il fonde sur cette conception à la fois l'existence nécessaire de Dieu, l'impossibilité d'en avoir une idée claire et distincte sans se le représenter existant, et la vérité, accompagnée immédiatement de certitude, d'une telle représentation. Il est bien évident, en effet, que, le dernier sujet des choses ne pouvant lui-même naître ou périr, on ne saurait se le figurer ou comme non existant ou comme un simple possible qui serait contenu en tant que tel dans un terme supérieur dont il deviendrait ainsi une modalité, — et que, d'autre part,

(1) A. T. VII, 371.

(2) A. T. VII, 369.

(3) § 8, note 3, G. I, 17 ; § 7, note 3, Ap. 47.

on ne peut, si on en a une idée vraie, considérer son existence comme douteuse ou problématique parce que cette existence n'est subordonnée à aucune cause mais apparaît immédiatement comme lui appartenant en sa qualité de sujet absolu (1).

En possession de cette vision de l'Univers revenons maintenant aux formules de l'argument ontologique données dans le *Court Traité* et qui nous avaient paru être à peu près rigoureusement identiques aux formules cartésiennes : « nous percevons clairement et distinctement que l'existence appartient à la nature de Dieu », — « l'existence de Dieu est essence », — « à la nature d'un être qui a des attributs infinis appartient un attribut qui est Être ». Il est bien évident que ces textes n'ont aucune significa-

(1) On retrouve ces idées exposées d'une manière particulièrement précise dans le scolie II de la propos. VIII de la première partie de l'*Éthique*, scolie qui fournit, d'autre part, une contribution importante à la théorie spinoziste de l'essence : faisant allusion à la proposition VII : « *Ad naturam substantiae pertinet existere* », Spinoza s'exprime ainsi : « Non dubito, quin omnibus, qui de rebus confuso judicant, nec res per primas suas causas noscere consueverunt, difficile sit, demonstrationem 7. Prop. concipere; nimirum quia non distinguunt inter modificationes substantiarum, et ipsas substantias, neque sciunt, quomodo res producuntur. Unde fit, ut principium, quod res naturales habere vident, substantiis affingant; qui enim veras rerum causas ignorant, omnia confundunt... Si autem homines ad naturam substantiae attenderent, minime de veritate 7. Prop. dubitarent: imo haec Prop. omnibus axioma esset, et inter notionēs communes numeraretur. Nam per substantiam intelligerent id, quod in se est, et per se concipitur, hoc est, id, cujus cognitio non indiget cognitione alterius rei. Per modificationes autem id, quod in alio est, et quarum conceptus a conceptu rei, in qua sunt, formatur: quocirca modificationum non existentium veras ideas possumus habere; quandoquidem, quamvis non existant actu extra intellectum, earum tamen essentia ita in alto comprehenditur, ut per idem concipi possint. Verum substantiarum veritas extra intellectum non est, nisi in se ipsis, quia per se concipiuntur. Si quis ergo diceret, se claram, et distinctam, hoc est, veram ideam substantiae habere, et nihilominus dubitare, num talis substantia existat, idem hercle esset, ac si diceret, se veram habere ideam, et nihilominus dubitare, num falsa sit (ut satis attendenti fit manifestum); vel, si quis statuatur, substantiam creari, simul statuit, ideam falsam factam esse veram, quo sane nihil absurdius concipi potest; adeoque fatendum necessario est, substantiae existentiam, sicut ejus essentiam, aeternam esse veritatem. » (G. II, 49-50).

tion précise tant qu'on n'a pas déterminé ce qu'il faut entendre par essence ou nature et sur quel plan cette essence ou cette nature doivent être situées. Or, si l'on examine cette question à la lumière des théories précédentes, on s'aperçoit que le spinozisme diffère ici profondément du cartésianisme, et nous allons essayer de montrer cette différence, non pas en exposant d'une manière complète la doctrine des essences qui, chez l'un comme chez l'autre des deux auteurs, revêt des aspects variés et ne présente pas toujours une cohérence parfaite, mais en nous en tenant strictement à ce qui intéresse les preuves de l'existence de Dieu et particulièrement l'argument ontologique.

Dans la perspective de la causalité immanente, l'essence ne peut être qu'une *réalité extra intellectum*, car, ou bien elle est essence de substance, essence posée *en soi*, ou bien elle est essence de mode, et alors elle est *in alio*, mais *in alio comme une réalité dans une autre et non pas comme une idée dans un entendement*; autrement dit, *l'essence est toujours chose et jamais représentation*. Ces thèses sont présentées à diverses reprises dans le *Court Traité* lui-même (1), dans l'*Appendice* à cet ouvrage (2) et dans

(1) Supra, 188.

(2) I, Propos. IV, G. I, 116; Ap. 199: « L'essence vraie d'un objet est quelque chose qui est différent réellement de l'idée de cet objet; et ce quelque chose est (Axiome 3) ou bien réellement existant ou bien contenu dans une autre chose qui existe réellement et de laquelle on ne pourra le distinguer réellement, mais seulement modalement; de cette sorte sont toutes les essences des choses que nous voyons qui auparavant, quand elles n'existaient pas, étaient comprises dans l'étendue, le mouvement et le repos, et qui, devenues réelles, ne se distinguent pas de l'étendue réellement mais bien modalement. Il implique toutefois contradiction que l'essence d'une substance soit ainsi contenue dans une autre chose... Donc, puisque son essence n'est pas contenue dans une autre chose, elle est une chose qui existe par soi. » — II, § 10 et 11, G. I, 119; Ap. 203-204: « Pour concevoir toutefois un peu plus exactement cette définition, on doit avoir égard à ce que j'ai déjà dit quand je parlais des attributs, à savoir que ces derniers ne se distinguent pas quant à l'existence, car ils sont eux-mêmes les sujets de leurs essences, et aussi à ce que l'essence de toutes les modifications est contenue dans les dits attributs, et enfin, à ce que tous ces attri-

l'Ethique (1). Elles s'imposent si fortement à la pensée de SPINOZA qu'il ne peut s'empêcher de les développer jusque dans les *Cogitata* où il reste cependant d'ordinaire fidèle au cartésianisme (2). Il en résulte que l'essence ne saurait dans le spinozisme s'interposer entre l'esprit et les réalités existantes à la façon d'un modèle idéal ou d'un archétype qui en renfermerait les caractéristiques et dans lequel il faudrait d'abord les apercevoir pour les transférer ensuite

buts sont les attributs d'un être infini... Mais il est encore à observer que ces modes, considérés en tant que n'existant pas réellement, *sont néanmoins tous compris dans leurs attributs*; et comme il n'y a entre les attributs aucune sorte d'inégalité, non plus qu'entre les essences des modes, il ne peut y avoir aussi dans l'Idée aucune distinction puisqu'elle ne serait pas dans la Nature. Mais, si quelques-uns de ces modes revêtent leur existence particulière et se distinguent ainsi en quelque manière de leurs attributs (parce que l'existence particulière qu'ils ont dans l'attribut est alors le sujet de leur essence), alors une distinction se produit entre les essences des modes et, par suite, aussi entre leurs essences objectives qui sont nécessairement contenues dans l'Idée ».

(1) Supra, 189, note 1.

(2) I, Chap. II. *Quid sit esse essentiae, existentiae, ideae, ac potentiae* : « ...Primum enim esse scilicet *Essentiae*, nihil aliud est, quam *modus ille, quo res creatae in attributis Dei comprehenduntur...* » G. I, 238. — D°, *Ad quaestiones quasdam de Essentia respondetur* : « Ex his facile ad quaestiones, quae passim de essentia circumferuntur, respondere possumus. Quaestiones autem hae sunt sequentes : an essentia distinguatur ab existentia, et si distinguatur, an sit aliquid diversum ab idea : et si aliquid diversum ab idea sit, an habeat aliquid esse extra intellectum ; quod postremum sane necessario fatendum est. Ad primam autem sub distinctione respondemus, quod essentia in Deo non distinguatur ab existentia ; quandoquidem sine hac illa non potest concipi : in caeteris autem essentia differt ab existentia, potest nimirum sine hac concipi. Ad secundam vero dicimus, quod res, quae extra intellectum clare, et distincte, sive vere concipitur, aliquid diversum ab idea sit. Sed denuo quaeritur, an illud esse extra intellectum sit a se ipso, an vero a Deo creatum. Ad quod respondemus, *essentiam formalem* non esse a se, nec etiam creatam ; haec duo enim supponerent rem actu existere : sed *a sola essentia divina pendere, in qua omnia continentur* ; adeoque hoc sensu *tis assentimur, qui dicunt essentias rerum aeternas esse*. Quaeri adhuc posset, quomodo nos, nondum intellecta natura Dei, rerum essentias intelligamus, cum illae, ut modo diximus, a sola Dei natura pendeant. Ad hoc dico, id ex eo oriri, quod res jam creatae sunt : si enim non essent creatae, prorsus concederem, id impossibile fore, nisi post naturae Dei adaequatam cognitionem : eodem modo ac impossibile est, imo magis impossibile, quam, ex nondum nota natura Parabolae naturam ejus ordinatim applicatarum noscere ». (G. I, 238-239). — D°, *Cur auctor in definitione*

à ces réalités elles-mêmes ; elle ne joue point, relativement à ces dernières, le rôle d'une forme déterminante de type intellectuel qui en définirait a priori les conditions de possibilité ; toute théorie qui aboutirait à cette conception de l'essence est exclue, quelles que soient les modalités particulières sous lesquelles elles se présente ; quand nous disons, en effet, que l'essence est dans le spinozisme *extra intellectum*, il faut l'entendre de tout intellectus quel qu'il soit, c'est-à-dire de l'intellectus infinitus aussi bien que de l'entendement humain ; peu importe également que l'essence soit en quelque sorte érigée en absolu et placée

qu'elle soit subordonnée à cette volonté et considérée comme une règle que Dieu se serait imposée à lui-même dans son mode d'action ; peu importe enfin qu'elle appartienne aux deux entendements, à celui de Dieu et à celui de l'homme ou qu'elle soit aperçue par l'un comme contenue dans l'autre ; ce qui est ici en cause, c'est uniquement sa nature et son rôle ; est-elle une modalité de la pensée et confère-t-elle à cette pensée le privilège d'être le principe régulateur de la structure des choses ? Elle ne peut alors être admise dans le système de SPINOZA. Ainsi, pour l'auteur de l'*Éthique*, l'idée, qu'il

essentiae ad Dei attributa recurrit : « Porro notandum, quod, quamvis essentiae modorum non existentium in illorum substantiis comprehendantur, et eorum esse essentiae in illorum substantiis sit, nos tamen ad Deum recurrere volumus, ut generaliter essentiam modorum, et substantiarum explicaremus, et etiam, quia essentia modorum non fuit in illorum substantiis, nisi post earum creationem, et nos esse essentiarum aeternum quaerebamus ». (G. I, 239). — Malgré les efforts de LEWKOWITZ pour montrer contre WIELINGA que ces développements relatifs à l'essence sont cartésiens et non spinozistes (*op cit.*, p. 19-23), on ne peut s'empêcher de remarquer combien la terminologie qui est ici utilisée se rapproche souvent de celle qu'emploie Spinoza dans l'expression authentique de sa propre pensée et combien aussi la conception fondamentale des choses dont elle relève paraît être, sauf dans quelques cas où l'on remarque des emprunts faits aux thèses cartésiennes, celle de la causalité immanente. — Sur l'aspect particulier que nous considérons ici dans la théorie de l'essence chez Spinoza, voir HAROLD JOACHIM, *op. cit.*, p. 221 et sq.

désigne quand il s'agit de son contenu représentatif, par le terme d' « *essence objective* » (1) n'exprime pas du tout une « *essence formelle* » (ou actuelle) appartenant à l'intellectus et différant encore de l'essence formelle de la chose existante, mais elle traduit immédiatement cette dernière essence et elle est, selon l'expression du *De intellectus emendatione*, « la manière dont nous la sentons. » (2) S'il s'agit de la substance, l'essence comme chose et la chose dont elle est l'essence se confondent, de telle sorte que nous atteignons à la fois l'une et l'autre; s'il s'agit du mode, l'essence et la chose dont elle est l'essence sont différentes; plus exactement, l'essence, *c'est la chose en tant qu'elle est contenue dans les attributs de Dieu* (3), en tant qu'elle est virtualité d'existence et de manifestation dans la durée; apercevoir cette virtualité, c'est, en un certain sens, avoir l'idée d'une chose non existante, si l'on entend par existence l'existence dans le temps, — et nous pouvons avoir une telle idée relativement au mode; — mais, en un autre sens, c'est avoir l'idée d'une chose existante, si on entend par existence tout ce qui est *extra intellectum* et n'est pas simplement contenu objectivement dans une représentation; l'essence du mode n'est pas en effet une possibilité abstraite, une possibilité en idée, c'est une possibilité réelle, une puissance susceptible de se prolonger dans la durée et, pour ainsi dire, en continuité avec la chose qui dure.

Il y a donc, pour le spinozisme, une lecture directe dans la structure du réel, de la manière d'exister de chaque chose; si « nous percevons clairement et distinctement que l'existence appartient à la nature de Dieu », il faut entendre par cette nature la nature de Dieu existant; — si

(1) *De intellectus emendatione*, G. II, 14.

(2) D°, 15: « Hinc patet, quod certitudo nihil sit praeter ipsam essentiam objectivam; id est, *modus, quo sentimus essentiam formalem, est ipsa certitudo* ».

(3) *Supra*, 191, note 2.

« l'existence de Dieu est essence », cela ne signifie pas qu'elle est assimilable aux nombres et aux figures, ni aux propriétés des nombres et des figures, mais qu'elle est, si l'on peut dire, l'état même de la puissance posante, de la cause absolue, de l'*essentia actuosa et affirmativa* ; — si « à un être qui a des attributs infinis appartient un attribut qui est Être », c'est que l'attribut et plus spécialement l'infinité des attributs caractérisent l'essence de l'être premier en tant qu'il est le sujet de toutes choses et que cet être premier ne peut pas ne pas exister. Il ne s'agit pas ici de franchir le passage du possible à l'être en s'appuyant sur le contenu objectif d'une essence idéale privilégiée, mais de discerner simplement, sur le plan de l'*extra intellectum*, ce qui existe par autrui et ce qui existe par soi ; — et, si un tel discernement constitue une preuve de l'existence de Dieu, c'est que ce qui existe par soi, devant exister toujours, fonde ainsi la certitude de l'affirmation d'existence, tandis que ce qui existe par autrui, pouvant actuellement ne pas exister, ne saurait conduire dans le domaine existentiel qu'à un problème de jugement.

Il importe également de remarquer que, si aux yeux d'une philosophie critique, la question du passage de la pensée à l'être serait considérée comme restant irrésolue, — une telle philosophie pouvant toujours prétendre que la manière dont nous nous représentons les choses est valable seulement pour la sphère où notre pensée est déterminante, c'est-à-dire pour l'ordre des phénomènes, et que la substance elle-même n'est que *substantia phaenomenon*, — ce passage est réduit dans le spinozisme à la simple affirmation d'une correspondance entre les attributs et de l'objectivité immédiate de l'idée claire et distincte. Au contraire, tout système qui a recours à l'intermédiaire d'une essence conçue comme la norme du possible se trouve obligé d'effectuer une double opération : dans la première, il

faut démontrer que l'idée atteint une essence, ce qui est pratiquement un problème fort complexe, étant donnée la difficulté de préciser la nature exacte et la situation véritable des termes qui sont ici en présence ; la seconde consiste à chercher dans une essence déterminée des caractères tels que nous puissions lire dans cette essence que la chose représentée par elle doit nécessairement exister. Sans doute espère-t-on ainsi, en multipliant les étapes, arriver à fonder rationnellement la correspondance entre la pensée et le réel qu'il aurait fallu autrement admettre comme un postulat, mais on ne le peut en réalité, comme nous le verrons, qu'en commettant une confusion entre l'essence idéale et représentative avec l'*essentia actuosa*, ce qui est le principal défaut de l'argument ontologique cartésien.

Si d'ailleurs le spinozisme ne résout pas le problème du passage de la pensée à l'être, il trouve cependant au sein même de la pensée de quoi rendre raison de l'idée et la traiter comme une dérivation ; c'est ainsi que la conception par soi apparaît, soit dans le *Court Traité* (1),

(1) Les attributs sont « un être existant par lui-même, et par suite se font connaître et se manifestent eux-mêmes par eux-mêmes... Leurs définitions ne requièrent aucun concept de genre ou quoi que ce soit qui les fasse mieux saisir ou les rende plus clairs, car, puisqu'ils existent en qualité d'attributs d'un être existant par lui-même, ils sont aussi connus par eux-mêmes. » Première partie, chap. VII, § 10, G. I, 46-47 ; Ap. 89-90). Dans le deuxième dialogue il nous est dit aussi « que tous les attributs qui ne dépendent d'aucune autre cause et pour la définition desquels nul genre n'est nécessaire, appartiennent à l'essence de Dieu ». (§ 8, G. I, 32 ; Ap. 67) En revanche les modes, c'est-à-dire les choses qui n'existent pas par elles-mêmes, mais seulement par les attributs, doivent être connus par ces attributs qui sont comme leurs genres (§ 10, G. I, 46 ; Ap. 90) ; le mouvement en particulier « ne peut exister ni être conçu par lui-même, mais seulement par le moyen de l'étendue » (Chap. IX, § 2, G. I, 48 ; Ap. 92), conformément à ce que DESCARTES avait bien souvent affirmé. Il en est de même pour toute la Nature naturée, c'est-à-dire pour tout l'ensemble des modes. Elle ne peut être conçue que par la nature naturante c'est-à-dire par Dieu et ses attributs, cette nature naturante (ou Dieu) étant « un être que, par lui-même, sans avoir besoin d'aucune autre chose que lui (tels les attributs que nous avons jusqu'ici signalés) nous concevons clairement et distinctement, lequel être est Dieu ». (Chap. VIII, G. I, 47 ; Ap. 91).

soit dans l'*Ethique* (1), comme une conséquence de l'existence par soi, et l'on peut rapprocher ici le spinozisme du kantisme où l'accord des représentations est déduit a priori de la présence de l'objet ; c'est qu'en effet, si l'auteur de la Critique a pu, grâce à la conscience transcendente, extérioriser la pensée à l'égard d'elle-même, la « connaissance réflexive » (2) permet à l'auteur de l'*Ethique* d'obtenir un résultat analogue, et l'idée, étant dans cette connaissance ou « idée de l'idée » (3) traitée comme un objet, peut être en quelque sorte placée sur le même plan que le reste du réel pour être justifiée par lui ; c'est ainsi que nous pouvons apercevoir dans la constitution de l'Univers, et plus particulièrement en Dieu lui-même, la raison de la manière dont nous nous les représentons. Et, sans doute, une philosophie qui passe par l'intermédiaire d'une essence idéale s'efforcera-t-elle de procéder de la même façon : prenant l'idée comme un objet à expliquer, elle en cherchera bien l'explication dans l'essence ; mais le passage de l'essence à l'idée reste aussi difficilement représentable que l'était le passage de l'idée à l'essence et, d'autre part, l'essence à son tour requerra une justification qui ne pourra plus en être fournie ; posée dans l'absolu, comme régulatrice du nécessaire et du possible, elle apparaîtra, soit comme une réalité qui s'impose à notre entendement par une contrainte analogue à la contrainte sensible et dont nous n'aurons qu'à faire l'analyse d'une façon quasi empirique, — soit comme un groupement arbitraire ou accidentel de caractères auquel on pourra sans invraisemblance attribuer les origines les plus variées ; l'idée de Dieu ne sera pas dans le cartésianisme exempte de ces difficultés. Au contraire, dans la perspective spinoziste, la position de Dieu se confond avec la position

(1) I, Prop. X, G. II, 51-52.

(2) *De intellectus emendatione*, G. II, 15-16.

(3) D², G. 16.

même de l'être puisque nous ne pouvons poser le mode sans la substance et que, sans la substance, nous ne pouvons absolument rien poser. *La position de l'être, tel est le corrélatif qui nous était indispensable pour justifier la position de Dieu*, mais qui ne saurait ici nous faire jamais défaut ; l'être joue dans la philosophie de SPINOZA le rôle que jouera l'objet ou l'ensemble des objets dans la philosophie kantienne ; Dieu ou la substance spinoziste est véritablement, au sens de la philosophie critique, une *condition transcendentale de l'être*, c'est-à-dire une condition nécessaire pour que l'être soit, exactement comme la substance kantienne est une condition transcendentale de l'existence du monde des phénomènes.

Nous venons de voir quelle signification il fallait donner dans le *Court Traité* à des formules qui semblent absolument identiques à celle de l'argument ontologique cartésien ; il suffit maintenant de se rappeler comment cet argument est introduit dans la *cinquième méditation* pour se rendre compte qu'il ne peut recevoir chez DESCARTES la même interprétation, bien que certains éclaircissements ou plutôt certaines modifications apportés dans les réponses aux objections permettent dans quelque mesure un rapprochement entre les deux auteurs. Un fait essentiel que nous avons déjà signalé plus haut nous paraît dominer cette opposition ; tandis que SPINOZA, se plaçant au point de vue de la causalité immanente, peut et doit même nécessairement s'installer directement dans l'être ou dans les conditions intérieures à sa position et ne saurait apercevoir Dieu que comme existant parce qu'il est impossible de se rien représenter comme tel qui ne soit Dieu ou en Dieu, — DESCARTES, au contraire, quand il s'agit de prouver Dieu par son essence, c'est-à-dire quand il est spécialement question de l'argument ontologique, aborde le problème par la considération des essences mathématiques, c'est-à-dire en s'installant dans un monde de possibi-

lités idéales. Et, sans doute, l'idée de Dieu a-t-elle en elle-même tout ce qu'il faut pour que nous puissions affirmer qu'elle exprime une vraie et immuable nature, mais c'est dans les mathématiques que nous avons été puiser en quelque sorte le type de sa loi de formation ; c'est là que nous avons trouvé des exemples plus simples mais analogues qui nous ont servi d'instruments d'initiation pour en saisir exactement les caractères ; et enfin la confiance que nous avons dans cette idée pour fonder sur elle une série de jugements concernant son objet vient en grande partie de ce qu'elle ne se présente pas comme isolée et sans aucun lien avec l'ensemble du contenu de notre intelligence, mais comme apparentée à un groupe privilégié de réalités spirituelles. En admettant donc que nous puissions apercevoir dans l'essence divine des propriétés différentes de celles que nous révèlent les autres essences, elle n'en sera pas moins, au point de vue du rôle qu'elle joue dans l'argumentation, située sur le même plan que ces dernières. Si le mathématicien envisage son objet non « *tanquam actu et qua tale existens* », mais seulement « *qua possibile* » (1), il ne pourra en être autrement du métaphysicien. L'essence sera toujours, quel que soit le cas envisagé, le type idéal d'un objet qui devra lui être conforme pour lui être subsumé ; mais, tandis que le cercle ou le carré n'ont pas besoin d'exister en dehors de l'entendement ou de l'imagination pour répondre à la condition requise, il n'en est pas de même pour Dieu qui ne saurait être Dieu s'il n'existait pas *extra intellectum*, parce que « *existentia est de intrinseco conceptu essentiae divinae.* » (2)

On pourra d'ailleurs discuter sur la situation exacte de l'essence relativement à l'esprit humain. Faudra-t-il l'absorber dans la réalité objective de l'idée ou la placer, ainsi

(1) *Entretien avec Burman*, A. T. V, 160.

(2) Lettre CCXLVIII, à Mersenne, A. T. III, 416.

que le veut HANNEQUIN (1), en dehors et au-dessus de cette idée, comme un principe d'où relèvent à la fois la vérité de l'idée et l'existence de la chose? Les textes ne sont pas concordants : la *troisième méditation* ne paraît connaître que la réalité objective qu'elle traite comme une sorte de fait intra intellectum dont il y a lieu de chercher la cause; la *cinquième méditation* est hésitante ; tantôt il semble suffisant de « tirer de ma pensée l'idée de quelque chose » pour que « ce que je reconnais clairement et distinctement appartenir à cette chose, lui appartienne en effet » (2) et l'essence semble alors supprimée en tant qu'objet propre et indépendant au profit de l'idée qui reste seule en présence de la chose, à moins que la chose ne se confonde à son tour avec l'essence, thèse qui pourrait avec vraisemblance être soutenue quand il est question d'objets non existants comme les objets mathématiques ; tantôt l'idée, — et il s'agit de celle de Dieu — est déclarée être « l'image d'une vraie et immuable nature ». (3). Les *réponses aux deuxièmes objections* paraissent être plus explicites sur la division tripartite en idée claire et distincte, essence et chose elle-même ; c'est dans ce texte en effet que DESCARTES énonce la règle que nous avons déjà plusieurs fois mentionnée : « Ce que clairement et distinctement nous concevons appartenir à la nature de quelque chose, cela peut être dit ou affirmé avec vérité de cette chose » (4), mais, à y regarder de plus près, le passage n'est pas aussi décisif qu'on serait tenté de le croire tout d'abord, car DESCARTES vient de rejeter comme ne contenant « qu'une inutile et superflue répétition » le principe d'après lequel « ce que clairement et distinctement nous concevons appartenir à la nature de quelque chose, cela peut être dit ou affirmé

(1) *La preuve ontologique cartésienne défendue contre la critique de Leibnitz*, Revue de Mét. et de Morale, 1896.

(2) A. T. IX (1), 52.

(3) A. T. IX (1), 54.

(4) A. T. IX (1), 117.

avec vérité appartenir à la nature de cette chose » (1). Or, si cette formule est une tautologie, ne doit-on pas en conclure qu'il n'y a pas dualisme entre l'idée claire et distincte d'une part et l'essence de l'autre, de telle sorte qu'il ne reste plus encore ici que l'idée identifiée dans son contenu objectif avec l'essence et la chose qui correspond à cette idée ? (2)

Ainsi, des trois sortes de rapports que paraît comporter l'ensemble du système, rapport de l'idée à l'essence, rapport de l'idée à la chose, rapport de l'essence à la chose, c'est tantôt l'un, tantôt l'autre qui est spécialement considéré et la relation de ces trois termes reste mal définie; mais cette question ne présente ici qu'une importance secondaire ; que l'essence se confonde ou non avec l'idée, qu'elle soit intérieure ou extérieure à l'esprit humain, la situation ne sera pas modifiée si elle garde son caractère législateur à l'égard du réel, si nous la prenons comme fondement pour décider d'après elle de la nature des choses existantes et au besoin de l'existence de ces choses, non pas en remontant de l'idée ou de l'essence à la chose correspondante comme à la condition dont elle dériverait, mais en progressant au contraire, si l'on peut s'exprimer ainsi, vers la chose dont elle détermine a priori les caractères à l'égard du jugement que nous pouvons en porter (3).

(1) D°.

(2) Le § 15 de la première partie des *Principes* est, sur ce point, particulièrement obscur. Le texte latin (A. T. VIII (1), 10), pour caractériser le rapport de l'idée de Dieu à l'essence divine, emploie l'expression « exhibere... veram et immutabilem naturam », qui est analogue aux formules de la *cinquième méditation* relatives à cette même idée ; — quant au texte français, il tendrait à supprimer plus ou moins l'originalité de l'argument ontologique et à le rapprocher du premier argument, car il nous dit que l'idée de Dieu « est empreinte » dans la pensée « par une nature immuable et vraie ». (A. T. IX (2), 31).

(3) Cf. l'interprétation que donne GEULINCX de la théorie cartésienne des distinctions : « Nota enim, distinctionem pertinere ad potentias (quod ipsi non videntur satis observasse) ; distingui enim nihil aliud est, quam posse esse sine alio, a quo distingui dicitur ; jam autem posse seu potentia hoc ipso est quo esse potest (ut adhuc ante annota-

Or c'est bien ce mouvement de progression de l'idée ou de l'essence vers la chose qui nous paraît constituer ce qu'il y a d'original et de spécifique dans l'argument ontologique cartésien (1). Il prend son point d'appui sur une idée qui est l'idée de perfection ; cette idée, dont on a dit souvent, et à bon droit, qu'elle est une idée simple et non le produit d'une combinaison dont chaque perfection serait un élément, joue le rôle d'un principe de synthèse attributive pour nous permettre de constituer d'une manière dérivée, secondaire et progressive, notre représentation effective de la divinité en conférant à celle-ci toutes les perfections que nous pouvons concevoir et en particulier l'existence. (2) C'est d'ailleurs pour cette

tum nobis fuit), et hoc ipso esse potest, quo cognosci potest ». (*Op. cit.*, p. 399-400).

(1) HANNEQUIN, *Fragment d'une étude sur Spinoza*, dans : *Etudes d'histoire des sciences et d'histoire de la philosophie*, p. 8, examinant la marche suivie par Spinoza dans l'*Ethique*, marche qui va de l'ens necessarium à l'ens realissimum, la qualifie de synthétique, tandis que le processus cartésien dans l'argument ontologique serait, au contraire, analytique : « Aller, dit-il, comme Descartes, de l'idée de l'infini, qui est en nous, à l'affirmation d'une « nature » correspondante, et de l'affirmation de cette « nature » à la nécessité de son existence, c'est aller du connu à l'inconnu, c'est procéder analytiquement ». Nous avons indiqué plus haut (p. 38) pourquoi Spinoza nous paraissait, au contraire, procéder, au début de l'*Ethique*, analytiquement dans la recherche des conditions de la *causa sui*. Inversement, dans les diverses étapes de l'argumentation cartésienne telles qu'elles sont exposées par HANNEQUIN, si la première pouvait être considérée comme analytique, ce ne serait qu'au point de vue de la preuve a posteriori, où l'idée est traitée comme un effet, et non au point de vue de la preuve ontologique, où l'idée est directement tournée vers l'essence ; — quant à la seconde étape, pour qu'elle fût analytique, il faudrait qu'on y remontât à l'existence effective de l'être nécessaire comme à la cause de la nécessité aperçue dans son essence, ou que, faisant du cartésianisme un spinozisme, on regardât l'essence comme *actuosa*, de manière à lire en Dieu existant son existence, ce qui supprimerait tout passage de l'essence à l'existence.

(2) *Discours de la Méthode*, 4^e partie, A. T. VI, 36 : « Au lieu que, revenant à examiner l'idée que j'avais d'un Etre parfait, je trouvais que l'existence y était comprise, en même façon qu'il est compris en celle d'un triangle que ses trois angles sont égaux à deux droits, ou en celle d'une sphère que toutes ses parties sont également distantes de son centre, ou même encore plus évidemment ; et que, par conséquent, il est pour le moins aussi certain, que Dieu, qui est cet Etre

raison que l'argument est vulnérable car il reste à démontrer qu'il doit nécessairement exister un être parfait, c'est-à-dire que la perfection doit être; la perfection sans doute implique l'existence et on ne peut considérer comme parfait un être qui n'existe pas, mais il n'est nullement prouvé inversement, et c'est là tout le problème, que l'être implique la perfection, qu'on ne peut poser l'être sans poser la perfection. Il n'y a donc pas de différence importante entre la preuve cartésienne et celle de SAINT ANSELME qui part de l'idée de l'être tel qu'on ne peut en concevoir de plus grand. Sans doute pourrait-on dire que l'idée de perfection n'est pas posée arbitrairement et qu'elle tire sa légitimité de ce qu'elle est impliquée dans la conscience du cogito (1), mais cette implicance n'appartient pas à l'argument ontologique lui-même et lui reste en quelque sorte extérieure; le caractère pour une idée de correspondre à une vraie et immuable nature ne résulte ni de sa généalogie historique, ni de sa généalogie logique; il se démontre par la clarté et la distinction de l'idée, par la liaison nécessaire des facteurs dont elle détermine la synthèse, et surtout, car nous avons vu que cette condi-

parfait, est ou existe, qu'aucune démonstration de Géométrie le saurait être ». — *Méditation V*, A. T. VII, 65 : « Certe ejus ideam, nempe entis summe perfecti, non minus apud me invenio, quam ideam cujusvis figurae aut numeri; nec minus clare et distincte intelligo ad ejus naturam pertinere ut semper existat, quam id quod de aliqua figura aut numero demonstro ad ejus figurae aut numeri naturam etiam pertinere ». — D°, 66; supra, 174, note 2. — *Principes*, I, § 14; A. T. VIII (1), 10 : « Considerans deinde inter diversas ideas, quas apud se habet, unam esse entis summe intelligentis, summe potentis et summe perfecti, quae omnium longe praecipua est, agnoscit in ipsa existentiam, non possibilem et contingentem tantum, quemadmodum in ideis aliarum omnium rerum, quas distincte percipit, sed omnino necessariam et aeternam. Atque ut ex eo quod, exempli causa, percipiat in idea trianguli necessario contineri, tres ejus angulos aequales esse duobus rectis, plane sibi persuadet triangulum tres angulos habere aequales duobus rectis : ita ex eo solo quod percipiat existentiam necessariam et aeternam in entis summe perfecti idea contineri, plane concludere debet ens summe perfectum existere ».

(1) BRUNSCHVIG, *Mathématique et Métaphysique chez Descartes* (Revue de Mét. et de Morale, juillet-septembre 1927, p. 311 et sq.)

tion n'était pas toujours remplie et même ne l'était jamais entièrement quand il s'agissait des être mathématiques, par la fécondité et la nécessité des conséquences qu'on en peut tirer, des propriétés qu'on en peut démontrer. Or il n'est nullement prouvé qu'à ces différents points de vue l'idée de l'être tel qu'on ne peut en concevoir de plus grand se montre inférieure à celle de l'être parfait ; on voit au contraire qu'elle entraîne immédiatement et inévitablement certaines conséquences comme l'existence extra intellectum et enfin l'existence nécessaire, parce que l'être qu'on ne peut concevoir non existant est plus grand que celui qu'on pourrait concevoir sans existence. Il restera seulement à démontrer, comme dans le cas précédent pour l'être parfait, que l'être tel qu'on ne peut en concevoir de plus grand doit nécessairement exister. Et CATERUS, rappelant la critique de St THOMAS à l'égard de l'argument de St ANSELME, a parfaitement raison de déclarer qu'elle peut être intégralement reproduite contre l'argument cartésien (1).

DESCARTES a, il est vrai, tout en concluant de la perfection à l'existence, prétendu n'imposer par sa pensée aucune nécessité aux choses, mais obéir, au contraire, à une nécessité qui lui est imposée par elles (2) ; il faudrait donc considérer qu'il n'y a pas, dans l'argument ontologique, contrairement à ce que nous avons essayé de montrer, mouvement progressif allant de l'idée ou de l'essence au réel et à l'existence, c'est-à-dire réunissant ou s'effor-

(1) A. T. VII, 98-100. — On sera encore bien plus frappé de la similitude des deux arguments si on se reporte à la lettre à Clerselier (*Réponse aux instances de Gassendi*), A. T. IX (1), 209 : « Mais, si on prend le mot d'idée en la façon que j'ai dit très expressément que je le prenais, sans s'excuser par l'équivoque de ceux qui le restreignent aux images des choses matérielles qui se forment en l'imagination, on ne saurait nier d'avoir quelque idée de Dieu, si ce n'est qu'on dise qu'on n'entend pas ce que signifient ces mots : *la chose la plus parfaite que nous puissions concevoir* ; car c'est ce que tous les hommes appellent Dieu ».

(2) *Supra*, 185.

çant de réunir deux termes hétérogènes ; il y aurait passage, sur le plan des idées, de l'idée de la perfection à l'idée de l'existence, ce passage n'étant que la traduction dans le domaine des concepts, de la liaison ou de l'unité qui groupe en Dieu lui-même les termes correspondants. Mais, lorsque DESCARTES déclare que la nécessité de l'existence de Dieu détermine ici ma pensée (1), il ne précise pas nettement en quoi consiste cette détermination ; il nous dit simplement, à titre d'explication, qu'« il n'est pas en » sa « liberté de concevoir un Dieu sans existence (c'est-à-dire un être souverainement parfait sans une souveraine perfection) comme il » lui « est libre d'imaginer un cheval sans ailes ou avec des ailes » ; or deux questions restent ici irrésolues : tout d'abord, l'origine de la détermination remonte-t-elle jusqu'au réel lui-même, jusqu'à Dieu existant ? N'a-t-elle pas son dernier principe dans l'essence ou même tout simplement dans l'idée, dont j'éprouve ici la contrainte ? De plus, de quel ordre est cette contrainte ? Si, une fois posée l'idée de perfection, la raison nous oblige à y inclure l'idée de l'existence, il n'en est pas moins vrai que cette idée de perfection se présente à nous avec le caractère absolu d'un fait dont nous pouvons, sans doute, chercher la cause en nous fondant sur la loi de causalité, mais dont nous devons renoncer à saisir la genèse rationnelle par une sorte de lecture directe dans la réalité. Ce qui nous fera encore une fois défaut, semble-t-il, c'est la continuité de la déduction, et nous serons ramenés au premier argument qui s'appuie sur l'existence en nous de l'idée du parfait, — à moins que nous n'arrivions à donner à la preuve ontologique une forme différente de celle que nous avons examinée jusqu'ici.

Cette forme a-t-elle été fournie par DESCARTES ? Il s'agit de bien préciser la question. On ne saurait, comme

(1) D^o.

le font plusieurs commentateurs, incorporer directement à l'argument les considérations relatives au « par soi » développées dans les *réponses aux premières* et aux *quatrième objections* et chercher dans ces considérations l'expression rectifiée et définitive de la pensée de DESCARTES ; M. KOYRÉ fait observer avec justesse (1), que, dans les *Principes* (2), on retrouve le texte des *Méditations* et non celui de la discussion avec ARNAULD ; la raison en est simple ; cette discussion, comme celle d'ailleurs qui avait eu lieu avec CATERUS et dont elle est la suite, relève, non pas de la preuve ontologique, mais de la preuve par mon existence en tant que j'ai l'idée du parfait, et jamais DESCARTES ni ses correspondants n'ont prétendu la rapporter à la première ni laissé entendre d'aucune façon qu'elle pût y être rapportée. Toutefois, même en laissant de côté les textes considérés et en retenant exclusivement ceux qui concernent l'argument a priori, nous paraissions posséder dans la *cinquième Méditation* et dans certains autres passages de la *Réponse aux premières objections* les éléments nécessaires à une nouvelle présentation de cet argument et, en examinant ces textes, nous serons amenés à retrouver par une autre voie le problème du « par soi ».

Jusqu'ici l'idée de perfection nous était en effet apparue comme un principe de synthèse qui exigeait le groupement en Dieu de toutes les perfections concevables, y compris l'existence ; la perfection n'était donc pas cause de l'existence, mais elle renfermait l'existence comme un de ses facteurs ou un de ses aspects essentiels et il aurait été contradictoire de concevoir un Dieu, c'est-à-dire un être parfait qui n'eût point possédé l'existence nécessaire, parce que cet être parfait aurait alors été conçu comme imparfait (3). Mais nous allons voir maintenant, semble-

(1) *Op. cit.* 183.

(2) I, § 14, A. T. VIII (1), 10.

(3) *Supra*, 201, note 2. — C'est ainsi que SPINOZA interprète également l'axiome X des *Rationes* dans les *Renati Descartes principia phi-*

t-il, se réaliser la synthèse extra intellectum ; une des perfections divines va être hypostasiée, traitée comme *essentia actuosa*, et, réserve faite d'une impropriété des termes qui provient de l'insuffisance de notre mode de représentation, va déterminer la genèse effective des autres perfections. Le point de départ ne sera plus ici une essence idéale, mais la chose elle-même ; nous assisterons à ce qui se produit nécessairement hors de nous et notre idée de Dieu n'apparaîtra plus que comme une expression dérivée de ce qui se passe en Dieu lui-même, expression dont nous apercevrons d'ailleurs, comme dans le spinozisme et pour des raisons analogues, immédiatement la vérité. La *cinquième méditation* nous apporte à ce sujet une première indication ; elle ne nous parle pas seulement en effet d'un être « souverainement parfait », mais aussi d'un être « premier et souverain » (1), semblant faire ainsi un choix parmi les perfections divines et regarder spécialement comme caractéristique de Dieu celle qui peut être la source et le principe de tout le reste. Ne devons-nous pas dès lors admettre que, si Dieu possède toutes les perfections, c'est parce qu'il est l'être premier ou l'être suprême, le fait d'être premier ou suprême n'étant plus considéré simplement comme une perfection au milieu des autres ? Cette étape n'est cependant pas franchie dans la *cinquième méditation* ; au moment même où nous pourrions nous attendre à y trouver exposée la théorie précédente, le développement s'oriente dans une direction opposée et nous ramène à la première forme de l'argument ; DESCARTES nous dit en effet que cette idée de l'être premier est « tirée du trésor de mon esprit » et que, aussitôt que je

Iosophiae (I, axiome VI ; G. I, 155) : « In omnis rei idea, sive conceptu continetur existentia, vel possibilis, vel necessaria (vide Axiom. 10 *Cartesii*) ; Necessaria in Dei, sive entis summe perfecti conceptu ; nam alias conciperetur imperfectum, contra quod supponitur concipi : Contingens vero sive possibilis in conceptu rei limitatae ».

(1) A. T. IX (1), 53.

l'en ai tirée, « il est nécessaire » que j'attribue à cet être « toutes sortes de perfections » parmi lesquelles l'existence, quand j'ai reconnu « que l'existence est une perfection » (1).

Il n'en est pas de même dans les *réponses aux premières objections* et ici la modification de l'argument est nettement opérée. Tout d'abord, il ne semble pas suffisant que l'existence soit une perfection pour que j'aie le droit de la joindre aux autres perfections et de considérer l'ensemble comme possible ; il faut vérifier s'il n'y a pas là une incompatibilité comme il y en a une par exemple entre l'idée d'un corps parfait et l'existence nécessaire, bien qu'il n'y en ait pas entre ce corps parfait et l'existence pure et simple (2). Pour cela DESCARTES, au lieu de prendre l'être parfait avec toutes ses perfections, considère spécialement en lui l'être « souverainement puissant » (3) et il reconnaît d'abord que « l'existence possible lui convient, comme à toutes les autres choses dont nous avons en nous quelque idée distincte, même à celles qui sont composées par les fictions de notre esprit » ; puis, continuant sa démonstration, il ajoute : « En après, parce que nous ne pouvons penser que son existence est possible, qu'en même temps, prenant garde à sa puissance infinie, nous ne connaissons qu'il peut exister par sa propre force, nous concluons de là que réellement il existe, et qu'il a été de toute éternité. » (4) La première étape de cette démonstration consiste en somme dans une double affirmation : il n'y a pas dans le concept de l'être tout-puissant d'incompatibilité logique comme il y en aurait par exemple dans l'idée d'un losange inscrit dans un cercle (5), ni d'obscurité ou de fausseté matérielle comme dans les idées des

(1) D°.

(2) A. T. VII, 118.

(3) A. T. IX (1), 94 (texte latin, A. T. VII, 119).

(4) D°.

(5) *Méditation V*, A. T. VII, 67.

qualités sensibles (1), et, d'autre part, l'idée de cet être tout-puissant subit victorieusement l'épreuve de la réalisation existentielle, de la position en soi. Considérons maintenant la seconde étape; l'idée d'un corps très parfait ou toute autre idée du même ordre se comporterait de la même manière au point de vue de la compatibilité logique et de la réalisation existentielle, mais leur position ne serait jamais que celle d'un être contingent, d'un en soi qui ne serait pas un par soi ; il en est autrement pour l'être tout-puissant qui possède le privilège unique de pouvoir exister par lui-même et, par conséquent, de pouvoir être posé, non seulement comme un en soi, mais comme un par soi. Jusqu'à présent la démonstration se poursuit d'une manière tout à fait légitime sous la double condition préalable que l'idée d'un être tout-puissant est une idée claire et distincte et que le par soi désigne simplement le fait pour l'être tout-puissant d'avoir en lui-même de quoi justifier sa propre existence. Nous ne sommes point sortis en réalité du domaine du possible : nous avons simplement précisé la nature de ce possible et notre conclusion devrait se formuler de la façon suivante : si l'être tout-puissant existe, il possède l'existence par soi, ou plus exactement encore : nous avons l'idée d'un être tel que, s'il existait, il posséderait l'existence par soi — et c'est l'idée d'une être tout-puissant. Mais DESCARTES va plus loin et il nous affirme que cet être, ayant la puissance d'exister, existe réellement ; or, une pareille affirmation suppose évidemment que le possible a été transporté du domaine de l'intellectus dans le domaine de l'être et que nous avons substitué à l'essence objective qui était notre point de départ, une essence formelle, une *essentia actuosa*, une puissance de réalisation ; seulement, cette *essentia actuosa* n'est pas, chez DESCARTES, *actuosa* relativement à l'Univers considéré comme son nature, mais

(1) *Méditation III*, A. T. VII, 43.

relativement à elle-même ; le cycle, comme nous l'avons vu, se ferme chez lui sur Dieu au lieu d'englober la totalité des choses comme chez SPINOZA ; il en résulte qu'à l'égard de l'être tout-puissant réalisé ou posé dans l'existence, la toute-puissance réalisante se trouve repoussée dans le domaine du virtuel. Nous avons ainsi créé cette entité mystérieuse et inintelligible que critiquent les auteurs des premières et quatrièmes objections quand ils examinent le sens que l'on doit attribuer au terme « par soi », cet être qui existe avant d'exister et qui se donnerait l'être à lui-même. Si, du point de vue de l'argument par mon existence en tant que j'ai l'idée du parfait, son admission est, d'après DESCARTES, une exigence du principe de causalité, on peut dire que, du point de vue de l'argument ontologique, elle est le résultat du transfert extra-intellectum de l'essence objective, dont on ne peut tirer une conclusion existentielle qu'en transformant la puissance simplement conçue en pouvoir effectif. Des observations analogues quoiqu'un peu différentes s'imposeraient si on se reportait au texte primitif de DESCARTES ; il avait d'abord écrit : « Deinde quia cogitare non possumus ejus existentiam esse possibilem, quin simul cogitemus aliquam dari posse potentiam cujus ope existat, illaque potentia in nullo alio est intelligibilis quam in eodem ipso ente summe potenti, omnino concludemus illud propria sua vi posse existere, etc. » (1) Dans ce mode d'argumentation, le possible n'est pas, il est vrai, transformé en puissance et considéré comme un naturant sur le plan de l'extra intellectum, mais c'est le possible envisagé du côté du réalisé, du nature, qui est transporté ainsi hors de l'entendement ; l'être souverainement puissant ne passe point subrepticement du domaine de la puissance en idée dans celui de la puissance effective mais c'est le possible en idée qui est mué en possible effectif, en possible qui est

(1) Lettre CCXXXII à Mersenne (4 mars 1641), A. T. III, 329.

par conséquent déjà nécessairement un réel parce que, s'il ne pouvait être réalisé, il serait du côté du réel, un impossible. Cette transformation opérée, il est facile de montrer qu'une telle possibilité de l'être souverainement puissant ne peut avoir comme principe de réalisation que l'être souverainement puissant lui-même, aucune autre cause ne pouvant évidemment amener un tel être à l'existence. C'est bien là ce que font en somme observer les auteurs des *secondes objections* quand ils déclarent : « Il faudrait conclure : Donc (après que nous avons assez soigneusement observé ce que c'est que Dieu), nous pouvons dire ou affirmer avec vérité, qu'il appartient à la nature de Dieu qu'il existe. D'où il ne suit pas que Dieu existe en effet, mais seulement qu'il doit exister, si sa nature est possible, ou ne répugne point ; c'est-à-dire que la nature ou l'essence de Dieu ne peut être conçue sans existence, en telle sorte que, si cette essence est, il existe réellement. Ce qui se rapporte à cet argument que d'autres proposent de la sorte : s'il n'implique point que Dieu soit, il est certain qu'il existe ; or il n'implique point qu'il existe ; donc, etc. Mais on est en question de la mineure, à savoir, qu'il n'implique point qu'il existe, la vérité de laquelle quelques-uns de nos adversaires révoquent en doute, et d'autres la nient (1). » En contestant le syllogisme précédent que, d'ailleurs, les auteurs des deuxièmes objections ne prennent pas à leur compte, DESCARTES dit que l'implicance n'a pas le même sens dans la majeure et dans la mineure ; dans la majeure, en effet, l'implicance ne concerne pas le concept de Dieu mais la cause qui pourrait l'amener à l'existence : « Si Dieu n'existe point encore, il implique qu'il existe, parce qu'on ne saurait assigner de cause suffisante pour le produire... » On voit qu'il s'agit ici précisément d'une possibilité posée extra intellectum. Dans la mineure au contraire : « mais

(1) A. T. IX (1), 100-101.

il n'implique point qu'il existe », nous avons à faire à une possibilité purement conceptuelle, intra intellectum, à une possibilité aperçue dans le concept de Dieu (1). DESCARTES ne semble-t-il pas dès lors critiquer le texte même que nous venons de voir et qu'il avait d'abord présenté dans sa *réponse aux premières objections*? Il croit échapper à la critique en question parce qu'il a placé dans le concept de Dieu, non pas une simple possibilité, mais une nécessité d'exister, une nécessité positive ; il pense éliminer par là une implicance qui viendrait d'une cause externe ou d'une absence de cause, mais, en réalité, il ne l'évite que par une confusion analogue à celle qu'il reproche à ses adversaires ; transportée sur un autre point, elle reste celle du possible idéal avec une puissance ou une possibilité réelle et extra intellectum ; nous assistons toujours à un effort pour placer sur le même plan le réalisant et le réalisé, effort qui ne saurait aboutir parce que l'on est parti de l'un des deux considéré seulement en idée pour rejoindre l'autre en tant qu'existant. Ces remarques trouvent encore une confirmation dans un autre passage emprunté également aux *deuxièmes réponses* où DESCARTES cherche à supprimer tout intervalle entre l'implicance conceptuelle et l'implicance réelle en niant à ses interlocuteurs le droit d'admettre quelque implicance de la part de l'objet qui serait différente de l'implicance aperçue dans le concept et qui, par suite, resterait inconnue de l'entendement humain : « Par la même raison », dit-il, « que l'on nie que la nature de Dieu est possible, encore qu'il ne se rencontre aucune impossibilité de la part du concept ou de la pensée, mais qu'au contraire toutes les choses qui sont contenues dans ce concept de la nature divine, soient tellement connexes entre elles, qu'il nous semble y avoir de la contradiction à dire qu'il y en ait quelqu'une qui n'appartienne pas à la nature de Dieu, ou

(1) A. T. IX (1), 118.

pourra aussi nier qu'il soit possible que les trois angles d'un triangle soient égaux à deux droits, ou que celui qui pense actuellement existe (1). » Or il est facile de voir que ces exemples n'ont pas la valeur probante que DESCARTES paraît leur attribuer: le second concerne bien, en effet, une existence, mais il ne saurait être généralisé parce qu'il est inséparable du privilège de la conscience; quant au second, il ne dépasse pas le domaine de l'essence ou, s'il atteint celui d'une chose existante, il ne fait qu'affirmer la conformité de cette chose, en admettant qu'elle existe, au type qui en a été préalablement formé: le triangle, pour être un triangle, devra posséder une somme angulaire égale à deux droits exactement comme l'être tout-puissant devra exister par soi pour être l'être tout-puissant. Aussi ne s'agit-il pas de rejeter cette dernière proposition, dont la négation impliquerait une inadéquation définitive entre la pensée et l'être, et l'abandon du critère de l'idée claire et distincte, mais de contester le droit que nous avons d'affirmer l'existence de la toute-puissance en nous appuyant sur son idée; cette idée ne peut pas plus fournir un point de départ pour une conclusion existentielle que ne le pouvait l'idée de perfection; ici encore il aurait fallu recourir à la structure du réel ou à sa position et montrer que, dans cette structure ou dans cette position, l'être tout-puissant intervient nécessairement, rien ne pouvant exister qu'en lui ou par lui.

Ainsi, malgré les variations que l'on peut apercevoir dans la conception cartésienne de l'argument ontologique, l'opposition entre DESCARTES et SPINOZA nous paraît demeurer celle que nous avons indiquée au début de cette étude: tous deux lisent, pour ainsi dire, l'existence de Dieu dans son essence, mais cette lecture se fait pour l'un dans une essence objective et idéale analogue à celle des êtres mathématiques tandis qu'elle s'opère pour l'autre

(1) A. T. IX (1), 118.

dans l'essence actuelle et formelle de la cause immanente.

Les considérations que nous venons de présenter ne concernent que l'orientation générale des deux doctrines; elles n'impliquent donc pas que, dans le détail de toutes les démonstrations relatives à l'existence de Dieu, le schème ainsi tracé sera constamment respecté et que SPINOZA restera ou pourra toujours rester fidèle à l'attitude que nous avons essayé de définir (1) ; nous verrons, au

(1) On trouverait inversement dans le cartésianisme un certain nombre de matériaux qui, combinés ensemble, permettraient de le rapprocher du spinozisme, mais cette combinaison n'a jamais été entièrement réalisée par l'auteur des Méditations. C'est ainsi, par exemple, que, GASSENDI lui ayant objecté que l'idée de substance n'a point de réalité objective qu'elle n'ait empruntée « des idées des accidents sous lesquels ou à la façon desquels » elle est conçue (A. T. VII, 286), DESCARTES répond que « nunquam substantia instar accidentium concipi potest, nec suam realitatem ab iis mutuari; sed contra vulgo a Philosophis accidentia substantiarum instar concipiuntur, nempe quoties realia esse dicuntur. Nulla enim accidentibus realitas (hoc est nulla entitas plusquam modalis) tribui potest, quæ non ab idea substantiæ desumatur. » (A. T. VII, 364). Il est facile de voir que ce texte exprime plus qu'une hiérarchie purement comparative d'existences dans laquelle la substance serait placée au-dessus du mode, et que la thèse ici exposée dépasse également la simple affirmation que l'idée de substance ne peut venir du mode parce qu'elle contient un surcroît, un plus, qui ne saurait émaner du néant. Il ne s'agit pas en effet uniquement de comparer les réalités en présence, mais de lire dans la structure même du réel une subordination qui rend impossible la position indépendante du mode, la substance seule pouvant être posée absolument et le mode ne pouvant l'être que d'une manière subordonnée; d'autre part, le caractère irréductible de l'idée de substance n'est pas justifié par une simple différence de richesse interne, mais il provient directement du privilège même qui appartient à la substance dans son mode de position. La substance étant, pour SPINOZA, ce qui est par soi et non pas ce qui n'est qu'en soi, le texte précédent suffirait, sous la réserve de cette modification doctrinale, à donner le spinozisme; mais, chez DESCARTES, au contraire, l'en soi n'étant pas un par soi, sauf dans le cas de la divinité, il faut gravir un nouvel échelon. On aurait pu le faire avec facilité à la condition d'observer que, isolée d'une puissance capable de la faire passer à l'existence, la possibilité d'une substance finie et limitée, comme celle, par exemple, du morceau de cire, devient une impossibilité; ce n'est pas en effet le mode seul qui ne peut être posé absolument, mais c'est également toute substance qui ne possède que l'en soi. L'argumentation de DESCARTES aurait donc été très analogue à celle de SPINOZA si, au lieu de s'installer dans la perfection en vue d'essayer d'en déduire l'existence, il avait appliqué aux rapports de la substance infinie et des substances finies, dans

contraire, que certaines preuves de l'*Ethique* se rapprochent beaucoup de l'argument ontologique cartésien. D'autre part, dans tout ce qui précède, nous nous sommes préoccupé uniquement de la situation de l'essence et du plan sur lequel s'effectuait la lecture de l'existence chez DESCARTES et chez SPINOZA; nous avons donc traité les concepts de *causa sui*, de substance, de Nature ou de Dieu comme si l'auteur du Court Traité et de l'*Ethique*

la mesure où le créationisme le lui permettait, la méthode qu'il avait suivie dans la réponse à GASSENDI, car il aurait alors montré que, si l'existence devait être posée, elle ne pouvait l'être que sous la forme d'un *par soi* qui était nécessairement l'infini.

DESCARTES paraît encore se rapprocher de SPINOZA quand il déclare que nous ne concevons jamais les choses que sous l'aspect de l'existence: «*nisi tanquam existentes*», dit-il dans les *Réponses aux premières objections* (A. T. VII, 117), et il ajoute dans les *Rationes*: «*In omnis rei idea sive conceptu continetur existentia, quia nihil possumus concipere nisi sub ratione existentis; nempe continetur existentia possibilis sive contingens in conceptu rei limitatae sed necessaria et perfecta in conceptu entis summe perfecti*» (Axiome X, A. T. VII, 166). Mais ce *sub ratione existentis*, qui pourrait viser cette position de l'être dont nous avons dit qu'elle devait nous fournir le corrélatif indispensable pour toute démonstration concernant l'existence de Dieu, n'est nullement précisé, et, au lieu de se rapporter à un acte autonome dont nous chercherions les conditions nécessaires de réalisation, il apparaît plutôt comme désignant une propriété intrinsèque des essences considérées isolément, propriété comportant des indices variables.

On serait enfin tenté de chercher une parenté plus profonde encore entre le cartésianisme et le spinozisme en évoquant certains aspects de la doctrine du *cogito*. Les différentes modalités de la pensée ne peuvent, en effet, comme nous l'avons vu, être posées en soi; elles ne peuvent l'être que dans et par le *je* qui en est la substance; mais, à son tour, le *je* lui-même n'est-il pas subordonné dans sa position à celle de Dieu, et la pensée finie à la pensée infinie?

On doit bien reconnaître, il est vrai, que le jugement par lequel j'affirme que je suis imparfait implique pour DESCARTES la présence en moi de l'idée de perfection et fournit, par conséquent, dans sa philosophie, une preuve décisive du caractère positif de cette idée; mais cette thèse n'est pas équivalente à celle qui ferait du parfait la condition de l'imparfait et de l'infini la condition du fini; condition du jugement et condition de l'être ne sont pas identiques, et c'est même sur la nécessité de les distinguer que KANT édifiera plus tard une partie de sa critique des preuves de l'existence de Dieu dans l'*Idéal de la Raison pure*. Les textes de SPINOZA sont tout à fait précis et l'on voit qu'il se place immédiatement dans le domaine de l'être: «*Et quoniam determinatum nihil positivi; sed tantum privationem existentiae ejusdem naturae, quae determinata concipitur, denotat;*

s'était reconnu le droit de les considérer originairement comme identiques; or, s'il est incontestable que sa vision du monde implique cette identité, il n'est pas moins certain que, du point de vue analytique et discursif du développement des preuves, le processus d'identification de ces différents termes est un des objets essentiels de la démonstration ; nous allons maintenant examiner ce pro-

sequitur id, cujus definitio existentiam affirmat, non determinatum posse concipi » (Ep. XXXVI, à *Hudde*, G. IV, 184); — « Quia ergo figura non aliud, quam determinatio, et determinatio negatio est » (Ep. L, à *Jarig Jelles*, G. IV, 240); — « Cum finitum esse revera sit ex parte negatio, et infinitum absoluta affirmatio existentiae alicujus naturae, sequitur ergo ex sola 7. Prop. omnem substantiam debere esse infinitam » (*Ethique*, I, Prop. VIII, scol. 1, G. II, 49). — Les textes de DESCARTES où l'implicance de l'infini par le fini paraît présentée en termes d'existence sont, au contraire, tout à fait exceptionnels; citons en particulier la lettre à *Hyperaspistes* et l'*Entretien avec Burman*: « Id quo infinitum differt a finito est reale ac positivum; contra autem limitatio, qua finitum differt ab infinito, est non esse, sive negatio entis, non autem potest id quod non est, nos adducere in cognitionem ejus quod est » (A. T. III, 427); — « Nam in re ipsa prior est Dei infinita perfectio, quam nostra imperfectio, quoniam nostra imperfectio est defectus et negatio perfectionis Dei; omnis autem defectus et negatio praesupponit eam rem a qua deficit, et quam negat » (A. T. V, 153). — Encore le premier de ces deux textes est-il peu décisif car l'infini et le fini dont il y est question paraissent bien concerner seulement la réalité intérieure à l'essence sans considération d'existence effective. Cette interprétation s'impose en tout cas pour la lettre DLVII à *Clersefier* (A. T. V, 355-356): « Per infinitam substantiam, intelligo substantiam perfectiones veras et reales actu infinitas et immensas habentem. Quod non est accidens notioni substantiae superadditum, sed ipsa essentia substantiae absolute sumptae, nullisque defectibus terminatae: qui defectus, ratione substantiae, accidentia sunt; non autem infinitas vel infinitudo... Or je dis que la notion que j'ai de l'infini est en moi avant celle du fini, pource que, de cela seul que je conçois l'être ou ce qui est, sans penser s'il est fini ou infini, c'est l'être infini que je conçois; mais, afin que je puisse concevoir un être fini, il faut que je retranche quelque chose de cette notion générale de l'être, laquelle par conséquent doit précéder... la vérité consiste en l'être, et la fausseté au non-être seulement, en sorte que l'idée de l'infini comprenant tout l'être, comprend tout ce qu'il y a de vrai dans les choses, et ne peut avoir en soi rien de faux, encore que d'ailleurs on veuille supposer qu'il n'est pas vrai que cet être infini existe. » — Ainsi, malgré des similitudes indéniables, le cartésianisme n'arrive jamais à prendre une position méthodologique rigoureusement identique à celle du spinozisme. Il ne l'aurait pu, d'ailleurs, dans la plupart des cas, qu'en transformant son théisme en panthéisme.

cessus, en marquer les étapes, et préciser les difficultés auxquelles SPINOZA devait se heurter pour le conduire à bonne fin.

Ce qui ne saurait être conçu comme non existant, ce dont l'idée vraie s'accompagne nécessairement de la certitude de son existence, c'est la cause immanente en tant que sujet de toutes choses, mais il reste à savoir si nous possédons les moyens de lui conférer une essence et, dans l'affirmative, si cette essence coïncide avec celle que nous devons par ailleurs attribuer à Dieu. Or la solution du problème ainsi posé comportera, chez SPINOZA, trois moments successifs : nous aurons, tout d'abord, une définition de Dieu comme *ens realissimum*, définition constituée pour ainsi dire *intra intellectum* et selon la méthode cartésienne, l'idée de souveraine réalité jouant le rôle de principe de synthèse et nous obligeant à rapporter à Dieu tout ce qui exprime une « essence de substance » (1), c'est-à-dire une infinité d'attributs ; — ensuite, et cette fois sur le plan de l'*extra intellectum*, une seconde démarche nous conduira jusqu'à la substance dont il sera démontré que, définie comme ce qui est en soi et conçu par soi, elle répond à la condition voulue, tandis qu'une troisième et dernière étape sera destinée à nous permettre d'arriver jusqu'à Dieu en nous prouvant que Dieu est la seule substance ; c'est ainsi que sera finalement réalisée l'identification de l'essence, d'abord envisagée comme un *x* inconnu, de la cause immanente ou du premier sujet, avec l'essence de Dieu.

Nous avons eu l'occasion d'étudier plus haut quelques-uns des aspects de la première démarche ; nous avons montré comment elle s'inspirait du cartésianisme dans sa

(1) *Eth.* I, Def. VI, Explicatio, G. II, 46 : « Quod autem absolute infinitum est, ad ejus essentiam pertinet, quicquid essentiam exprimit, et negationem nullam involvit. » — D°, Prop. X, scolie, G. II, 52. — D°, Prop. XIV, Demonstratio, G. II, 56 : « Cum Deus sit ens absolute infinitum, de quo nullum attributum, quod essentiam substantiae exprimit, negari potest (per Defin. 6)... »

méthode et comment elle en différerait dans ses résultats ; nous avons examiné les obstacles auxquels SPINOZA se heurtait quand il s'agissait de grouper dans un même être des attributs hétérogènes (1) et les arguments par lesquels il prétendait justifier ce groupement, soit en invoquant le principe général que, plus un être a de réalité, plus d'attributs lui appartiennent, soit en nous faisant assister intuitivement à l'accroissement de réalité qui accompagne dans un être l'accroissement de l'attribution (2). Nous ne revenons plus désormais sur la difficulté d'accorder à Dieu des attributs qui peuvent être conçus clairement et distinctement l'un sans l'autre, nous supposons légitime le mode de constitution de l'essence divine adopté par SPINOZA et nous nous proposons simplement d'étudier les moyens qu'il met en œuvre pour assurer la convergence entre ce mode de constitution qui n'est autre que la détermination *intra intellectum* de l'*ens realissimum* — et la détermination *extra intellectum* de la *causa sui*.

Cette convergence ne peut être obtenue que s'il existe un facteur commun qui convienne à la fois aux deux déterminations ; ce facteur n'est autre que l'essence posée en soi, l'attribut substantiel ou la substance possédant une essence, ces expressions ne faisant que traduire à divers points de vue la même réalité ; malgré quelques variations secondaires, il restera toujours identique à lui-même, son rôle ne subira pas d'importantes transformations et une grande partie de l'argumentation de SPINOZA dans ses différentes œuvres ou dans sa correspondance consistera à en déterminer la nature, à en préciser la fonction et à montrer qu'il possède bien les caractères nécessaires pour la remplir. Ces caractères consistent dans l'existence par soi et l'infinité qui permettent, en effet, de le considérer, d'une part, comme appartenant à l'es-

(1) Supra, 105-129.

(2) Supra, 77-81.

sence de Dieu ou comme se confondant avec elle, — et, d'autre part, de le regarder comme constituant l'essence de la *causa sui*.

Le résultat voulu serait donc très rapidement atteint si l'auteur de l'Éthique ne se trouvait pas en présence d'une difficulté particulièrement grave concernant l'infini. Il ne suffit pas, en effet, de montrer que toute essence posée en soi sera en même temps et par cela même *causa sui* et infinie ; il faut encore fournir le signe conceptuel auquel on reconnaîtra cette essence et ce signe n'est autre que la conception par soi. Or l'application de ce signe nous conduit à son tour à la distinction de deux infinis, *l'infini in suo genere* et *l'absolument infini*, parce que certaines essences, à savoir l'étendue et la pensée, nous apparaissent comme comportant la première espèce d'infinité alors qu'elles n'épuisent pas l'être et ne répondent point par conséquent à la seconde. Tant que nous n'avions pas envisagé ces essences, nous pouvions très bien admettre, ainsi que nous l'avons dit auparavant, que *in suo genere* = *x* ; l'expression : *infini in suo genere* signifiait simplement que l'infinité de la substance était l'infinité de son essence, quelle que fût cette essence ; celle-ci pouvait donc comprendre en elle la totalité du réel ; — mais, à partir du moment où interviennent l'étendue et la pensée, l'*in suo genere* prend un sens restrictif qui oppose chaque essence aux autres et par suite également à l'absolument infini. Or le problème est de savoir si l'*infini in suo genere* ne remplit pas les conditions requises pour être *causa sui* ; s'il les remplit en effet et si l'absolument infini n'a pas sur lui un privilège, la solution de la question reste indéterminée ; la *causa sui* peut être une essence absolument infinie, mais elle peut être aussi une essence infinie dans son genre ou, plus exactement, se reproduire dans une pluralité d'essences infinies chacune en leur genre ; elle peut donc être Dieu, mais elle peut aussi ne

pas l'être, et l'identification que nous poursuivions entre l'essence de Dieu et celle de la *causa sui* n'est pas réalisée.

L'échec serait évidemment définitif si l'on admettait que SPINOZA a effectivement regardé le circuit *causa sui* — *infini in suo genere* comme pouvant se fermer sur lui-même ; nous avons brièvement indiqué plus haut (1) que cette thèse nous paraissait inacceptable ; il nous faut maintenant l'examiner d'une manière plus complète et voir si elle est réellement justifiée par les textes qu'on invoque en sa faveur.

Répetons d'abord que nous considérons comme ne pouvant être utilisées par elle les démonstrations qui dans le *Court Traité*, dans l'*Appendice* à cet ouvrage, dans l'*Annexe à Oldenbourg*, dans la *Correspondance* et dans l'*Ethique* tendent à prouver que la substance est *causa sui* et infinie. Les méthodes utilisées sont ici, comme nous le savons, au nombre de deux ; l'une invoque la distinction réelle, l'autre la définition d'une chose incréée (2), et, ni dans le premier cas, ni dans le second, on ne peut prétendre qu'il s'agit pour la substance d'une infinité in *suo genere* s'opposant à d'autres infinités de même espèce ; tout ce que l'on peut dire, c'est que cet in *suo genere* reste indéterminé et par conséquent est susceptible de s'appliquer à une substance d'un seul attribut aussi bien qu'à une substance d'une infinité d'attributs. Deux séries de textes seulement nous paraissent exiger un examen plus précis ; les uns, que l'on rencontre dans la lettre IV à *Oldenbourg* où l'annexe est commenté (3) et dans la lettre X à *Simon de Vries* affirment que l'existence découle de la définition ou de l'idée de l'attribut et que l'existence de

(1) *Supra*, 95-103.

(2) *Supra*, 150-161.

(3) « Ad primam itaque dico, quod non ex definitione cujuscunque rei sequitur existentia rei definitae ; sed tantummodo (ut in Scholio, quod tribus Propositionibus adjunxi, demonstravi) sequitur ex definitione, sive idea alicujus attributi, id est, (uti aperte circa definitionem Dei explicui) rei, quae per se, et in se concipitur » (G. VI, 13).

celui-ci ne diffère point de son essence (1) ; — les autres, que l'on trouve dans les lettres à *Hudde* (2), ont l'air de conférer à l'étendue et à la pensée prises séparément l'existence par soi.

Considérons d'abord les premières : la lecture de l'existence dans l'essence de l'attribut ne présenterait aucune difficulté spéciale et même s'imposerait nécessairement si la conception par soi était simplement regardée comme le signe, la manifestation et la conséquence du fait qu'il est attribut de substance ; rien n'empêcherait alors d'admettre qu'il n'est pas toute cette substance et que celle-ci le dépasse infiniment ; mais il en est autrement si, traitant l'essence de l'attribut comme un absolu, on se croit en droit de passer immédiatement à sa substantialité et à sa position en soi par voie progressive et non régressive, car la conception par soi apparaît alors comme permettant de conclure à une position isolée et se suffisant à elle-même en tant que telle. Nous avons déjà vu qu'effectivement dans le *Court Traité* et dans l'*Ethique* (3), SPINOZA avait adopté la première attitude, et l'on ne peut pas ici récuser le *Court Traité* en disant que SPINOZA y soutient précisément sur ce point des thèses qu'il a plus tard abandonnées, car l'*Ethique* n'est pas moins explicite dans ses affirmations ; nous lisons, en effet, dans la proposition X de la première partie que « unumquodque unius

(1) « Petis a me, an egeamus experientia ad sciendum, utrum Definitio alicujus Attributi sit vera? Ad hoc respondeo, nos nunquam egere experientia, nisi ad illa, quae ex rei definitione non possunt concludi, ut, ex. gr. existentia Modorum: haec enim a rei definitione non potest concludi. Non vero ad illa, quorum existentia ab eorumdem essentia non distinguitur, ac proinde ab eorum definitione concluditur. Imo nulla experientia id unquam nos edocere poterit: nam experientia nullas rerum essentias docet; sed summum, quod efficere potest, est mentem nostram determinare, ut circa certas tantum rerum essentias cogitet. Quare, cum existentia attributorum ab eorum essentia non differat, eam nulla experientia poterimus assequi » (G. IV, 47).

(2) *Infra*, 223.

(3) *Supra*, 61 et sq., 119, 195-196 (texte et note 1).

substantiae attributum per se concipi debet » et que, par suite, le fait de concevoir deux attributs comme « réellement distincts, c'est-à-dire l'un sans le secours de l'autre », ne saurait nous autoriser à « conclure qu'ils constituent deux êtres, c'est-à-dire deux substances différentes » (1). Or, nous n'avons aucune raison d'admettre que SPINOZA pense autrement quand il écrit la lettre à *de Vries* et qu'il n'y fait pas entre l'attribut et la substance la distinction que nous venons d'indiquer. S'adressant au même correspondant dans une lettre antérieure, il avait sans doute employé la formule « substantia sive attributum », et, passant de la définition de la substance à celle de l'attribut, il avait dit « *idem* per attributum intelligo », mais ce « *sive* » et cet « *idem* » s'accompagnaient d'une réserve car, si la substance « in se est et per se concipitur », le terme d'attribut s'emploie « respectu intellectus, substantiae certam talem naturam tribuentis. » (2) — La lettre IV à *Oldenbourg* pose au contraire un problème plus délicat. SPINOZA y donne en effet de l'attribut et de la substance une même définition : « id quod in se et per se concipitur » (3), et il affirme que de cette définition on peut conclure l'existence ; il semble dès lors que, par suite de cette identification, on serait en droit de passer directement de chaque essence conçue en soi et par soi à l'existence de cette essence et de franchir l'intervalle entre l'intra et l'extra intellectum par une sorte d'argument ontologique applicable à toute essence possédant les caractères indiqués. Mais ROBINSON a remarqué avec raison (4) que les définitions considérées ne figuraient certainement

(1) G. II, 51-52.

(2) Ep. IX, G. IV, 40.

(3) Cf. supra, 219 (note 3) pour la définition de l'attribut. Voici le texte relatif à la définition de la substance : « Sed attende, quaeso, ad definitionem, quam Substantiae, et Accidentis dedi, ex qua haec omnia concluduntur. Nam cum per Substantiam intelligam id, quod per se, et in se concipitur, hoc est, cujus conceptus non involvit conceptum alterius rei... » (G. IV, 13).

(4) *Kommentar*, I, p. 155.

pas toutes les deux dans l'*Annexe* dont la lettre en question est le commentaire et la défense ; seule devait y être formulée celle de la substance, l'attribut n'étant, au contraire, défini que dans les lettres II et IV, et cela quand il s'agit de Dieu (1). Dès lors, l'identité des deux définitions ne doit pas être interprétée, semble-t-il, comme prouvant l'identité absolue des termes définis ; il faut les réintégrer dans l'ensemble de l'argumentation à laquelle elles appartiennent, et, dans ces conditions, la substance et l'attribut nous apparaîtront comme restant différents : l'attribut conçu en soi et par soi, dont la définition permet d'affirmer l'existence, n'est pas une essence isolée, mais un attribut de Dieu ; c'est en Dieu qu'on l'aperçoit et il est ce qui autorise à en poser la nécessité ; — la substance conçue en soi et par soi est ce qui ne peut dépendre d'aucune cause extérieure et ce dont, par conséquent, l'essence implique l'existence, sans qu'il soit rien déterminé sur la nature de cette essence qui peut, par conséquent, dépasser les limites de celle d'un attribut particulier et se confondre avec celle de Dieu.

Si nous passons maintenant aux lettres à *Hudde*, nous voyons que, sur leur interprétation, VICTOR DELBOS a été très affirmatif : « Ailleurs, dit-il, (Ep. XXXIV, XXXV, XXXVI). SPINOZA veut établir qu'il n'y a que Dieu qui existe par soi. Mais cette thèse, qui peut sembler d'abord refuser l'existence par soi aux attributs, la leur accorde dans la démonstration. Il y a en effet, dit SPINOZA, des natures qui sont parfaites dans leur genre et dont l'essence renferme l'existence nécessaire. Ce sont manifestement pour SPINOZA les attributs (2) ». En

(1) Pour la lettre IV, voir supra, 219 (note 3). Voici le texte de la lettre II : « De Deo itaque incipiam breviter dicere : quem definio esse Ens, constans infinitis attributis, quorum unumquodque est infinitum, sive summe perfectum in suo genere. Ubi notandum, me per attributum intelligere omne id, quod concipitur per se, et in se : adeo ut ipsius conceptus non involvat conceptum alterius rei » (G. IV, 7).

(2) *Le Spinozisme*, p. 40.

réalité, les textes nous paraissent beaucoup moins décisifs et, lorsqu'il s'agit de l'existence par soi d'attributs envisagés isolément, comme l'étendue et la pensée, SPINOZA ne parle toujours, au contraire, que par hypothèse : « Si supponamus Ens quod non omnes exprimit perfectiones, sua natura existere... Si aliquod ponatur Ens, ad cujus naturam existentia pertinet... (1). Ex. gr. si terminus extensionis necessariam includit existentiam... (2). Si ponamus aliquid, quod in suo genere solummodo indeterminatum, et perfectum est, sua sufficientia existere... Si ex. gr. statuere volumus, extensionem, aut cogitationem (quæ quælibet in suo genere, hoc est, in certo genere entis, perfectæ esse queunt) sua sufficientia existere... Si etenim, verbi causa, ponamus quod extensio existentiam involvit... (3). Hocque, quod (pro lubitu) de Extensione dicitur, de omni eo, quod, ut tale statuere volumus, affirmandum quoque erit (4) ». Nous pouvons ainsi constater que jamais l'auteur des lettres à *Hudde* ne déclare d'une manière catégorique que l'existence par soi appartient à l'étendue, à la pensée, ou à tout autre attribut considéré séparément ; il ne s'agit pour lui que d'une simple supposition destinée à nous montrer dans des cas particuliers et privilégiés que la perfection et l'existence par soi sont nécessairement corrélatives; loin de faire de chaque essence portée à l'infini une *causa sui*, l'argumentation développée dans les lettres à *Hudde* est destinée à résoudre la difficulté qui provient, comme nous l'avons dit plus haut, de l'infini in suo genere. On s'en aperçoit bien si on se reporte à la lettre XXXIV et si on la rapproche de celle qui la suit; dans cette lettre, SPINOZA, répondant au désir de son correspondant, se propose de démontrer que Dieu est unique, et, pour cela, il s'appuie

(1) Ep. XXXV, G. IV, 192.

(2) Ep. XXXVI, G. IV, 184.

(3) D*, G. IV, 185.

(4) D*, G. IV, 186.

sur le fait que la nature de Dieu enveloppe une existence nécessaire (1); mais, si la démonstration qu'il en donne est valable pour Dieu, elle ne l'est pas seulement pour lui car elle s'applique, d'une manière générale, à toute essence qui existe par soi; aussi HUDDE ne se déclare-t-il pas satisfait et nous voyons très nettement ce qu'il réclame d'après la réponse de SPINOZA : « Quoniam igitur », lui écrit en effet ce dernier dans la lettre XXXV, « quæ proprie tua sit sententia, novi, statum Quaestionis talem, qualem eum concipis, ponam; an scilicet non nisi Unum sit Ens, quod sua sufficientia, vel vi subsistit (2) ». Il ne suffit donc pas de prouver qu'il n'y a qu'un Dieu, mais il faut encore établir qu'il n'y a qu'un être qui existe par soi et que seul l'absolument infini répond aux conditions de la *causa sui*.

L'obstacle vient évidemment de l'adoption des principes cartésiens relatifs à l'objectivité de l'idée claire et à la distinction radicale de l'étendue et de la pensée; quant aux moyens pour le vaincre, ils seront également, du moins en partie, empruntés aux méthodes de l'auteur des Méditations ou proviendront d'une réflexion sur ces méthodes.

Deux voies s'ouvrent en effet pour éliminer la pluralité des « par soi » : ou bien l'on prouvera l'existence de Dieu en partant de sa définition, et cette existence une fois prouvée exclura par voie de conséquence celle de toute autre réalité substantielle qui ne serait infinie que dans un domaine déterminé, une réalité de ce genre ne pouvant plus être qu'un attribut de Dieu; — ou bien, partant de la *causa sui*, de l'existence nécessaire, on montrera qu'il existe une corrélation ou même une identité

(1) « Demonstrationem Unitatis Dei, hinc nimirum, quod ejus Natura necessariam involvit existentiam, quam postulabas, et ego in me recipiebam, ante hoc tempus ob quasdam occupationes mittere non potui » (G. IV, 179).

(2) G. IV, 181.

entre l'existence et la réalité, de telle sorte qu'à la limite supérieure le par soi et l'infini coïncident inévitablement. L'une de ces voies a été suivie par SPINOZA dans les deux premières preuves de l'*Ethique*; elle n'est pas autre chose qu'un retour à l'argument ontologique cartésien, avec cette seule différence que l'idée de Dieu sur laquelle s'appuie maintenant cet argument est celle du Dieu de SPINOZA; — l'autre procédé a été utilisé pour l'édification des deux dernières preuves, dont l'origine remonte, en passant par les lettres à HUDDE, jusqu'aux observations qui accompagnent dans les *Renati Descartes principia philosophiae* l'exposé de la deuxième preuve cartésienne de l'existence de Dieu.

Que les deux premières preuves relèvent exclusivement de la technique de l'argument ontologique, on ne saurait, semble-t-il, en douter. Dieu avait été défini, au début de l'*Ethique*, « ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque æternam, et infinitam essentiam exprimit (1) », mais cette définition contenait en réalité deux parties, et il était nécessaire de justifier l'équivalence qu'on prétendait par le « hoc est » établir entre elles; il s'agissait, en d'autres termes, de montrer que l'ens infinitum ou realissimum devait bien être considéré comme substantia constans infinitis attributis. Or les propositions par lesquelles s'ouvre l'*Ethique* et qui se succèdent jusqu'aux preuves de l'existence de Dieu ont précisément pour objet et pour résultat d'aboutir à cette démonstration; la substance permet de caractériser l'essence divine parce qu'elle est par soi et infinie (2), et, de plus, l'on doit considérer

(1) G. II, 45

(2) Pour caractériser Dieu comme substance, Descartes avait été obligé d'établir une division à l'intérieur de cette notion et d'en donner deux définitions différentes (*Principes*, I, § 51, A. T. VIII (1), 24) : « Quid sit substantia, et quod istud nomen Deo et creaturis non conveniat univoce... Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quæ ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum.

cette essence comme renfermant une infinité d'attributs puisque, plus un être a de réalité, plus d'attributs lui conviennent (1). L'idée de l'infini a donc servi chez SPINOZA de principe de synthèse, comme chez DESCARTES l'idée de perfection, et elle a permis également, toujours comme chez DESCARTES, d'introduire en Dieu l'existence nécessaire, avec cette différence seulement que cette existence appartient à Dieu parce qu'il est substance et non, comme chez l'auteur des Méditations, parce qu'elle-même est une perfection. Mais la synthèse a eu lieu intra intel-

Et quidem substantia quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus. Alias vero omnes, non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus. Atque ideo *nomen substantiae non convenit Deo et illis univoce*, ut dici solet in Scholis, hoc est, *nulla ejus nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis* ». — SAINT-THOMAS ne veut pas que l'on considère la substance comme un genre dont Dieu serait une espèce, et il n'admet pas que l'on applique ce terme à la divinité : « Si Deus sit in genere, aut est in genere accidentis, aut in genere substantiae. In genere accidentis non est : accidens enim non potest esse primum ens et prima causa. In genere etiam substantiae esse non potest, quia substantia, quæ est genus, non est ipsum esse : *alias, omnis substantia esset esse suum, et sic non esset causatum ab alio*, cum ratio generis salvetur in omnibus, quæ sub genere continentur : et sic nulla substantia esset causata ab alio, quod esse non potest, ut patet ex dictis. Deus autem est ipsum esse ; igitur non est in aliquo genere. » (*Op. cit.*, Livre I, Chap. XXV). — Potest autem alicui videri quod, *quameis nomen substantiae Deo proprie convenire non possit*, quia Deus non substat accidentibus, res tamen significata per nomen ei conveniat, et ita sit in genere substantiae : nam substantia est ens per se, quod Deo constat convenire, ex quo probatum est ipsum non esse accidens. Sed ad hoc dicendum est, ex dictis, quod in diffinitione substantiae non est ens per se. Ex hoc enim quod dicitur ens, non posset esse genus, quia jam probatum est quod ens non habet rationem generis. Similiter nec ex hoc quod dicitur per se, quia hoc non videtur importare nisi negationem tantum ; dicitur enim ens per se ex hoc quod non est in alio, quod est negatio pura, quæ nec potest naturam vel rationem generis constituere : quia sic genus non diceret quid est res, sed quid non est. Oportet igitur quod ratio substantiae intelligatur hoc modo, quod substantia sit res, cui conveniat esse non in subjecto (nomen autem rei a quidditate imponitur, sicut nomen entis ab esse), et sic in ratione substantiae intelligatur, quod habeat quidditatem cui conveniat esse non in alio. Hoc autem Deo non convenit ; nam non habet quidditatem nisi suum esse. » (*Op. cit.*, Livre I, Chap. XXVI). — Cf GILSON, *Index scolastico-cartésien*, nos 476 à 478, p. 311-312.

(1) *Eth.* I, Prop. IX, G. II, 51.

lectum; on a simplement montré que l'ens realissimum doit être conçu de cette manière; passer de la nécessité de cette conception à l'existence de son objet extra intellectum, comme prétend le faire SPINOZA dans la proposition XI (1), c'est précisément l'argument ontologique, tel qu'on le trouve chez DESCARTES, et cet argument présente ici les mêmes difficultés que dans le cartésianisme.

Nous en dirons autant de l'*aliter* qui figure dans la même proposition, c'est-à-dire de la seconde preuve (2); en développant l'idée que Dieu existe parce que rien, ni en dehors de lui ni en lui, ne saurait l'empêcher d'exister,

(1) « Deus, sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam, et infinitam essentiam exprimit, necessario existit. — Demonstratio : Si negas, concipe, si fieri potest, Deum non existere. Ergo (per Axiom. 7.) ejus essentia non involvit existentiam. Atqui hoc (per Proposit. 7.) est absurdum : Ergo Deus necessario existit. Q. e. d. » (G. II, 52). — C'est là le premier argument.

(2) « Cujuscunque rei assignari debet causa, seu ratio, tam cur existit, quam cur non existit. Ex. gr. si triangulus existit, ratio, seu causa dari debet, cur existit; si autem non existit, ratio etiam, seu causa dari debet, quae impedit, quominus existat, sive quae ejus existentiam tollat. Haec vero ratio, seu causa, vel in natura rei contineri debet vel extra ipsam. Ex. gr. rationem, cur circulus quadratus non existat, ipsa ejus natura indicat; nimirum, quia contradictionem involvit. Cur autem contra substantia existat, ex sola etiam ejus natura sequitur, quia scilicet existentiam involvit (vide Prop. 7.). At ratio, cur circulus, vel triangulus existit, vel cur non existit, ex eorum natura non sequitur, sed ex ordine universae naturae corporeae; ex eo enim sequi debet, vel jam triangulum necessario existere, vel impossibile esse, ut jam existat. Atque haec per se manifesta sunt. Ex quibus sequitur, id necessario existere, cujus nulla ratio, nec causa datur, quae impedit, quominus existat. Si itaque nulla ratio, nec causa dari possit, quae impedit, quominus Deus existat, vel quae ejus existentiam tollat, omnino concludendum est, eundem necessario existere. At si talis ratio, seu causa daretur, ea, vel in ipsa Dei natura, vel extra ipsam dari deberet, hoc est, in alia substantia alterius naturae. Nam si ejusdem naturae esset, eo ipso concederetur dari Deum. At substantia, quae alterius esset naturae, nihil cum Deo commune habere (per 2. Prop.), adeoque neque ejus existentiam ponere, neque tollere posset. Cum igitur ratio, seu causa, quae divinam existentiam tollat, extra divinam naturam dari non possit, debet necessario dari, siquidem non existit, in ipsa ejus natura, quae propterea contradictionem involveret. Atqui hoc de Ente absolute infinito, et summe perfecto affirmare, absurdum est: ergo nec in Deo, nec extra Deum ulla causa, seu ratio datur, quae ejus existentiam tollat, ac proinde Deus necessario existit. Q. e. d. » (G. II, 52-53).

elle s'inspire vraisemblablement de la discussion de DESCARTES avec les auteurs des secondes objections, discussion que nous avons commentée plus haut (1), et la thèse spinoziste, parce qu'elle est exactement conforme ici à la thèse cartésienne, — l'essence de Dieu n'ayant pu, d'après les propositions antérieures de l'*Ethique* qui en préparent la justification, se constituer que sur le plan de l'intra intellectum, — appelle les mêmes réserves que celle de l'auteur des Méditations; la démonstration ne serait valable, chez SPINOZA comme chez DESCARTES, qu'en transformant l'essence de Dieu aperçue dans son concept en *essentia actuosa*.

Or, cette transformation ne serait possible que si l'ordre des preuves était interverti et si les deux premières étaient placées après les deux dernières. La troisième (2)

(1) Supra, 210-212.

(2) « Posse non existere impotentia est, et contra posse existere potentia est (ut per se notum). Si itaque id, quod jam necessario existit, non nisi entia finita sunt, sunt ergo entia finita potentiora Ente absolute infinito: atque hoc (ut per se notum) absurdum est: ergo vel nihil existit, vel Ens absolute infinitum necessario etiam existit. Atqui nos, vel in nobis, vel in alio, quod necessario existit, existimus (vid. Axiom. 1, et Prop. 7.). Ergo Ens absolute infinitum, hoc est (per Defin. 6.), Deus necessario existit. Q. e. d. » (G. II, 53). — Cet argument n'est pas sans présenter plusieurs difficultés : a) Il paraît d'abord conférer à des êtres finis, au moins à titre d'hypothèse, l'existence nécessaire. Or cette hypothèse est inadmissible d'après les principes du spinozisme et il n'est pas possible de raisonner sur elle, même pour la rejeter ultérieurement. On ne pourrait la rendre acceptable qu'en supposant que ces êtres finis sont en réalité des êtres infinis dans leur genre, comme l'étendue et la pensée; mais rien ne permet d'étendre ainsi à la démonstration de l'*Ethique* qui se présente sous une forme absolument générale le mode de preuve plus étroit et plus limité que l'on trouve dans les lettres XXXV et XXXVI à Hudde. — b) On peut hésiter dans une certaine mesure sur la signification de la conclusion : faut-il admettre que nous devons nécessairement affirmer l'existence de Dieu, qu'il est certain que Dieu existe, — ou bien que, en dehors de nous, tandis que tous les autres êtres sont contingents, l'existence de Dieu est nécessaire ? S'agit-il, en d'autres termes, de l'existence ou de la manière d'exister ? De la modalité du jugement, ce qui nous ramènerait à l'argument ontologique cartésien, ou de la modalité de l'être ? Nous croyons que la seconde solution s'impose parce que nous aurions autrement un syllogisme à quatre termes. Mais il faut avouer que les textes des lettres à Hudde qui paraissent correspondre

et la quatrième (1), bien qu'inspirées, comme nous l'avons déjà indiqué et comme nous allons le voir plus loin d'une manière détaillée, par une réflexion sur le cartésianisme, sont en harmonie complète avec la conception spinoziste de la structure des choses; qu'elles soient a priori ou a posteriori, elles ont pour objet de nous montrer dans l'absolument infini la condition de l'être et de refuser au fini le droit de s'affirmer primitivement et isolément ;

à peu près exactement à cette troisième preuve prèteraient, au contraire, à l'autre interprétation : « Porro, quoniam non nisi ex perfectione provenire potest, ut aliquod Ens sua sufficientia, et vi existat, sequitur, si supponamus Ens, quod non omnes exprimit perfectiones, sua natura existere, etiam nos debere supponere illud quoque Ens existere, quod omnes comprehendit in se perfectiones. Si enim minori potentia praeditum sua sufficientia, quanto magis aliud majori potentia praeditum existit. » (Ep. XXXV, G. IV, 182). — « Dico... si ponamus aliquid, quod in suo genere solummodo indeterminatum, et perfectum est, sua sufficientia existere, quod etiam existentia entis absolute indeterminati, ac perfecti concedenda erit ; quod Ens ego Deum nuncupabo. Si ex. gr. statuere volumus, extensionem aut cogitationem (quae quaelibet in suo genere, hoc est, in certo genere entis, perfectae esse queunt) sua sufficientia existere ; etiam existentia Dei, qui absolute perfectus est, hoc est, entis absolute indeterminati erit concedenda. » (Ep. XXXVI, G. IV, 185.). — On attendrait dans le premier de ces textes « nos debere supponere illud quoque Ens sua natura existere », de même qu'un peu plus loin il semble bien qu'il faille traduire : « quanto magis aliud majori potentia praeditum sua sufficientia existit », et, à la rigueur, le passage peut admettre cette signification, mais il ne semble pas qu'il en soit de même pour le texte emprunté à la seconde lettre où il paraît être question de la certitude de l'existence de Dieu et non pas de son mode d'existence ; il est difficile, malgré le parallélisme établi entre l'ens indeterminatum in suo genere et l'ens absolute indeterminatum, de faire porter l'affirmation relative à ce dernier sur le sua sufficientia existere.

(1) « Scholium. — In hac ultima demonstratione Dei existentiam a posteriori ostendere volui, ut demonstratio facilius perciperetur ; non autem propterea, quod ex hoc eodem fundamento Dei existentia a priori non sequatur. Nam, cum posse existere potentia sit, sequitur, quo plus realitatis alicujus rei naturae competit, eo plus virium a se habere, ut existat ; adeoque Ens absolute infinitum, sive Deum infinitam absolute potentiam existendi a se habere, qui propterea absolute existit. Multi tamen forsitan non facile hujus demonstrationis evidentiam videre poterunt, quia assueti sunt, eas solummodo res contemplari, quae a causis externis fluunt... Sed hoc tantum notare sufficit, me hic non loqui de rebus, quae a causis externis fiunt, sed de solis substantiis, quae (per Prop. 6.) a nulla causa externa produci possunt. Res enim, quae a causis externis fiunt, sive eae multis partibus constant, sive paucis, quicquid perfectionis, sive realitatis habent, id omne virtuti

postulant que l'être doit être justifié, c'est-à-dire qu'il est fondamentalement *causa sui*, elles établissent que l'ens realissimum répond seul aux exigences du problème parce qu'il y a une solidarité nécessaire de la réalité et de l'existence. Dès lors, si elles précédaient les autres preuves, celles-ci prendraient un sens entièrement différent : la première retiendrait en quelque sorte les conclusions de la quatrième en les débarrassant du mode d'argumentation qui les a préparées et elle nous ferait saisir immédiatement dans la substance infinie posée extra intellectum la puissance absolue d'exister; — la seconde ne ferait que compléter la première en nous montrant que cette puissance d'exister ne peut être supprimée, entravée ou limitée par aucune cause interne ou externe (1). — Il nous paraît qu'on ne saurait accepter qu'une fois opérée cette interversion l'interprétation de JULES LAGNEAU. Défendant la troisième preuve, il fait observer que, pour la comprendre, il faut se rappeler qu'il n'y a point de place dans le spinozisme pour une puissance située au-delà de l'existence et que, par conséquent, la puissance d'exister se confond pour l'auteur de l'Éthique avec l'essence infinie existante (2); cette observation est, en effet, parfaite-

causae externae debetur, adeoque earum existentia ex sola perfectione causae externae, non autem suae oritur. Contra, quicquid substantia perfectionis habet, nulli causae externae debetur; quare ejus etiam existentia ex sola ejus natura sequi debet, quae proinde nihil aliud est, quam ejus essentia. Perfectio igitur rei existentiam non tollit, sed contra ponit: imperfectio autem contra eandem tollit, adeoque de nullius rei existentia certiores esse possumus, quam de existentia Entis absolute infiniti, seu perfecti, hoc est, Dei. Nam quandoquidem ejus essentia omnem imperfectionem secludit, absolutamque perfectionem involvit, eo ipso omnem causam dubitandi de ipsius existentia tollit, summamque de eadem certitudinem dat, quod mediocriter attendenti perspicuum fore credo. » (G. II, 54.)

(1) Cf. ANDLER, *De quelques livres nouveaux sur le spinozisme* (Rev. de Mét. et de Morale, 1895, p. 87 et sq.).

(2) *Op. cit.*, p. 410 : « Un critique de *Spinoza* dit : Troisième preuve : « Si Dieu n'existe pas, les êtres finis qui existent auront plus de puissance que l'être infini ». Oui, si jamais l'existence d'un être, quel qu'il soit, pouvait être rapportée à la puissance de cet être. Mais comment une puissance non encore existante, c'est-à-dire un simple possible,

ment valable pour l'argument considéré, mais elle ne saurait être étendue, comme il le fait plus loin (1), à la deuxième preuve, sans donner à celle-ci un sens spinoziste et non cartésien qu'elle ne peut avoir réellement à la place où elle est insérée.

Voyons maintenant comment, depuis les *Principia* jusqu'aux deux dernières preuves de l'*Ethique*, SPINOZA utilise le second argument de DESCARTES en le combinant avec divers facteurs empruntés à l'auteur des Méditations et en le transformant pour le mettre en accord avec son propre système.

Nous avons donné plus haut (2) un schème simplifié de cet argument en disant qu'il reposait sur les deux principes suivants : toute substance est par soi ou par une substance qui est par soi ; — ce qui est par soi est nécessairement infini ; nous nous préoccupions alors uniquement en effet de savoir si DESCARTES et SPINOZA concevaient de la même manière la relation entre le par soi et l'infini et s'ils considéraient le passage de l'un à l'autre comme s'effectuant dans le même sens. Il nous faut main-

pourrait-elle être la cause du réel ? — C'est là un véritable contresens sur la langue et la pensée de *Spinoza*. Le principe de sa philosophie est principalement la négation d'une puissance placée au delà de l'être et dont il sortirait. Il n'y a pour lui que l'être, et l'être nécessaire ou en soi est le fond de l'autre. Point de puissance au sens ordinaire, une seule puissance d'exister, absolue, sans degré, comme il l'explique dans le scolie de la propos. 11, celle de l'être absolument infini, ou substance, et elle est identique à l'existence absolue, loin d'être antérieure à l'existence. »

(1) D°, p. 413 : « Par la preuve 2 *Spinoza* ne fait qu'exprimer la liaison qu'il aperçoit entre l'idée d'infini et celle de l'impossibilité d'être exclu de l'existence. La question est de savoir si cette impossibilité est une cause ou un effet de l'existence, et la solution de cette question n'est pas impliquée dans le fait de cette liaison ; pour mieux dire, la question est de savoir si l'infini existe parce que rien ne l'empêche ni ne peut l'empêcher d'exister, c'est-à-dire s'il possède cette propriété antérieurement à l'existence, ou si, au contraire, rien ne peut l'empêcher d'exister parce qu'il existe nécessairement et qu'il est l'existence même, autrement dit si c'est son existence qui rend tout obstacle à elle-même impossible. C'est le dernier qui est le vrai pour *Spinoza* lui-même. »

(2) *Supra*, 88-89.

tenant pénétrer plus profondément que nous ne l'avons fait jusqu'ici dans l'étude de la preuve et en marquer d'une manière précise les différentes articulations.

Notons d'abord que l'auteur des Méditations argumente a posteriori et s'installe dans une situation de fait qui lui est fournie par l'esprit humain; cette situation peut être définie comme une inadéquation entre l'esse objectif d'une idée, celle de Dieu, et l'esse formel de l'homme ; l'infini se trouve ainsi, en quelque sorte, appelé à une existence idéale et peut fournir un terme de comparaison qui permet de reconnaître comme fini et comme limité l'actuellement réalisé. — Mais l'inadéquation considérée pourrait être une donnée ultime caractérisant une essence déterminée, et la constatation que nous en faisons ne saurait par elle-même nous conduire à aucun résultat si nous n'observions pas, d'autre part, que notre existence, étant une existence dans le temps, est divisible en une multitude indéfinie de parties dont aucune ne dépend des autres, remarque qui nous force à introduire un principe de conservation capable de nous maintenir dans l'existence et de nous recréer en quelque sorte à chaque moment du temps (1). — Nous sommes alors amenés à reconnaître en troisième lieu que nous ne pouvons être nous-mêmes ce principe de conservation, parce que, si nous avons le pouvoir de nous conserver, nous aurions en vertu du principe : qui peut le plus peut le moins (2),

(1) *Méditation III*, A. T. VII, 48-49 : « Neque vim harum rationum effugio, si supponam me forte semper fuisse ut nunc sum, tanquam si inde sequeretur, nullum existentiae meae authorem esse quaerendum. Quoniam enim omne tempus vitae in partes innumeras dividi potest, quarum singulae a reliquis nullo modo dependent, ex eo quod paulo ante fuerim, non sequitur me nunc debere esse, nisi aliqua causa me quasi rursus creet ad hoc momentum, hoc est me conservet. Perspicuum enim est attendenti ad temporis naturam, eadem plane vi et actione opus esse ad rem quamlibet singulis momentis quibus durat conservandam, qua opus esset ad eandem de novo creandam, si nondum existeret. » — Pour les autres références, voir supra, 136 (note 1).

(2) Le principe : qui peut le plus peut le moins, a été fréquemment critiqué par les correspondants de DESCARTES. La réponse la plus nette

le pouvoir de nous donner toutes les perfections que nous voyons, grâce à la présence en nous de l'idée de Dieu, faire défaut à notre nature (1), — et un raisonnement identique s'imposerait au sujet de la cause qui nous conserve, si nous supposions qu'elle est imparfaite (2), car il y a dans la cause au moins autant que dans l'effet, et, par suite, cette cause, capable de conserver un effet qui est une pensée et qui a l'idée de Dieu, doit être elle-même une pensée et posséder cette idée (3). — Nous serons donc obligés d'en arriver finalement à une cause dans laquelle l'inégalité entre la perfection objectivement représentée

aux objections ainsi présentées paraît se trouver dans la lettre CCCXLVII au père Mesland, A. T. IV, 111 : « Quand il est question d'une cause universelle et indéterminée, il me semble que c'est une notion commune très évidente que, quod potest plus potest etiam minus, aussi bien que totum est majus sua parte. » Que peuvent-être, en effet, le plus et le moins pour une cause première, si ce n'est le tout et la partie ? Or, la création de la substantialité, l'autocréation, équivaut à la création du tout, attributs et modes qui relèvent de la substance ou qui la constituent ; on a donc : substance = totalité des attributs + totalité des modes ; se donner l'être, c'est-à-dire la substantialité, représente donc le plus si on le compare au fait de se donner une ou plusieurs propriétés dont la somme est inférieure à la totalité de celles que la substance comporte. — Cette interprétation est d'ailleurs conforme à ce que nous lisons dans l'*Entretien avec Burman*, A. T. V, 154-155 (texte cité supra, 91, note). — DESCARTES étend cette correspondance du plus avec le tout et du moins avec la partie à l'action des causes particulières et déterminées ; c'est ainsi que « produire des fourmis » ne peut être considéré comme un partie dont le tout serait « produire des hommes », ni inversement, mais l'ensemble « produire des hommes et des fourmis » sera le tout dont chacune des productions précédentes ne sera qu'une partie, et ce tout constituera le plus ou le *difficilius*. On raisonnera de la même façon sur le fait de commander à des hommes et à des chevaux, de charmer les âmes et les bêtes (lettre CCCXLVII), de confectionner un « bon discours » et de fabriquer « une lanterne » (lettre CCXXXVII, du 21 avril 1641, A. T. III, 362), de « mouvoir la terre et de comprendre » (lettre DXVIII à Arnauld, du 4 juin 1648, A. T. V, 193). Toutefois, dans le cas d'une cause que sa nature destine à un effet particulier, c'est-à-dire d'une cause qui n'est pas première, on peut dire aussi que le « plus » consiste à produire un effet différent de celui auquel cette cause est destinée (D').

(1) Supra, 89, (note 1).

(2) L'hypothèse est d'ailleurs impossible à admettre, car un être qui peut conserver une chose hors de soi possède à plus forte raison la puissance de se conserver. Cf. supra, 137 (note 2).

(3) *Méditation III*, A. T. VII, 49.

et la réalisation effective aura disparu, dans laquelle il y aura correspondance ou, plus exactement, identité entre les deux termes, et qui, par conséquent, sera Dieu.

Il serait facile de transformer cet argument *a posteriori* en argument *a priori* si l'on entendait déterminer uniquement les conditions transcendentales de l'être, au sens kantien du mot, — et cette transformation possible est utile à mentionner pour mieux saisir les différents usages que SPINOZA a faits de la preuve après l'avoir modifiée. Puisque l'être exige une justification et qu'il est, dans sa réalité ultime, *causa sui* ou être nécessaire, il suffira d'observer que nul être pensant en général, dans lequel existerait une disproportion entre la perfection idéalement conçue et la réalité actuelle, ne répondrait aux conditions requises pour être *causa sui* et que seul l'être où cette disproportion n'existe point pourrait y satisfaire. Toutefois le changement ainsi apporté à l'argument ne supprimerait pas l'utilité de passer par l'intermédiaire de la représentation d'une inégalité entre la conception et la réalisation: au lieu de nous appuyer, comme dans le cas précédent, sur l'existence effective d'un être particulier où nous trouvons cette inégalité, nous considérerions celle-ci en général et comme donnable dans un être quelconque = X, afin d'en examiner les conséquences et de la faire ensuite évanouir au sein de l'être nécessaire, mais nous ne raisonnerions pas immédiatement sur cet être même parce que, l'entendement se confondant chez lui avec la puissance et avec la volonté, le réalisable avec le réalisé, nous n'aurions plus aucun moyen de distinguer ces différents facteurs à l'intérieur de sa nature (1) ; pour que nous puissions nous en

(1) Lettre XXII bis (du 27 Mai 1630?), A. T. I, 153 : « C'est en Dieu une même chose de vouloir, d'entendre et de créer, sans que l'un précède l'autre, ne quidem ratione. » — Lettre CCCXLVII au *père Mesland* (A. T. IV, 119) : « Mais nous ne nous les devons point représenter [ces contradictions], pour connaître l'immensité de sa puissance, ni concevoir aucune préférence ou priorité entre son entendement et sa volonté; car l'idée que nous avons de Dieu nous

former une représentation et en pénétrer l'essence, nous devrions le concevoir comme une limite, où disparaîtrait sans doute la pluralité des termes que nous aurions discernés en inventoriant ce qui se passe dans l'être contingent, mais sans que ces termes perdissent cependant leur signification et leur orientation.

Que l'argument soit présenté sous une forme a priori ou sous une forme a posteriori, tout ce qu'il y a d'essentiel en lui consiste donc à nous donner d'abord une idée aussi claire et aussi distincte que possible d'une disproportion, à nous montrer ensuite avec la même précision l'incompatibilité d'une telle situation avec la qualité d'être causa sui, et enfin à nous faire assister à la réalisation de l'adéquation et de l'équilibre inverses dans l'être nécessaire. Mais une nouvelle remarque s'impose ici : adéquation et inadéquation ne sont pas simplement constatées d'une manière objective et impersonnelle, aperçues en quelque sorte de l'extérieur comme le seraient par exemple l'égalité ou l'inégalité de deux longueurs, la possibilité ou l'impossibilité d'inscrire un losange dans un cercle ; elles mettent en jeu l'être même dont les caractères sont ainsi comparés ; il faut qu'il intervienne comme partie dans cette opération et que l'on conçoive comme appartenant

apprend qu'il n'y a en lui qu'une seule action, toute simple et toute pure¹ ; ce que ces mots de Saint Augustin expriment fort bien : *Quia vides ea, sunt, etc.*, pour ce qu'en Dieu videre et velle ne sont qu'une même chose. » — *Rép. aux sixièmes objections*, A. T. VII, 432. — *Principes*, I, § 23, A. T. VIII (1), 13-14 : « Et quamvis in nobis perfectio quaedam sit, quod sentiamus, quia tamen in omni sensu passio est, et pati est ab aliquo pendere, nullo modo Deum sentire putandum est, sed tantummodo intelligere et velle : neque hoc ipsum ut nos, per operationes quodammodo distinctas, sed ita ut, per unicam, semper eandem et simplicissimam actionem, omnia simul intelligat, velit et operetur. » — *Entretien avec Burman* (commentaire du texte précédent), A. T. V, 165 : « Quomodo id fiat, concipere non possumus ; sed id solum intelligimus. Quod autem aliter concipiamus, inde oritur quia Deum tanquam hominem consideramus, qui per multas et diversas actiones, ut nos, omnia efficit. Sed si bene advertamus ad naturam Dei, videbimus nos eum aliter non intelligere posse, quam ut per unicam actionem omnia efficiat. » — Sur cette question, voir LAPORTE, *op. cit.* et GILSON, *La doctrine cartésienne de la liberté*, 5-75.

à la perfection de sa nature de faire cesser ce désaccord interne s'il en avait le pouvoir ; or ces conditions ne peuvent être réalisées que s'il s'agit d'un être qui possède un entendement et une volonté, et nous voyons par là que tout le processus de la preuve se développe et ne saurait se développer que relativement à un être qui a déjà été déterminé comme étant une pensée (1) ; c'est d'ailleurs pour cette raison, comme nous l'indiquions plus haut, que, si en Dieu toute distinction entre les facultés dispa-

(1) *Supra*, 89 (note 1). — Lettre CXLIX à *Mersenne*, du 15 novembre 1638, A. T. II, 435 : « C'est bien une notion commune de penser que, si une nature intelligente est indépendante, elle est Dieu, car si elle a de soi-même son existence, nous ne saurions douter qu'elle se soit donnée autant de perfections qu'elle en a pour connaître, ni croire que nous en connaissions aucunes qu'elle ait pu ne pas connaître. Mais si on dit que quelque nature purement matérielle soit indépendante, il ne suit pas pour cela qu'elle soit Dieu. » — *Méditation III*, A. T. VII, 46-47 : « Exuperior enim jam cognitionem meam paulatim augeri ; nec video quid obstat quo minus ita magis et magis augeatur in infinitum, nec etiam cur, cognitione sic aucta, non possim ejus ope reliquas omnes Dei perfectiones adipisci : nec denique cur potentia ad istas perfectiones, si jam in me est, non sufficiat ad illarum ideam producendam. » DESCARTES répond d'ailleurs négativement sur ces deux derniers points. - *Rationes*, Axiome VII, A. T. VII, 166 : « Rei cogitantis voluntas fertur, voluntarie quidem et libere (hoc enim est de essentia voluntatis), sed nihilominus infallibiliter, in bonum sibi clare cognitum ; ideoque, si norit aliquas perfectiones quibus careat, sibi statim ipsas dabit, si sint in sua potestate. » — *Entretien avec Burman* (texte commentant celui de la Méditation III que nous venons de citer), A. T. V, 154 : « [O] Sed quid potest conferre cognitio ad acquirendas reliquas Dei perfectiones ? — R. Omnino multum : nam per eam evadimus sapientiores, prudentiores, cognoscimus clarius illas perfectiones et sic illas clare cognititas facilius consequemur, cum sapientia prudentiaque media ad eas conquirendas suppeditura sit... Nam hic accurate distinguere debet inter intellectionem, conceptionem et imaginationem, quae distinctio est magni usus. E. g., Dei perfectiones non imaginamur, nec concipimus, sed intelligimus : quo modo Deus unico actu omnia intelligat, quo modo ejus decreta sint idem cum ipso, non concipimus, sed intelligimus, quoniam hoc nobis, ut ita loquar, repraesentare non possumus. Sic enim Dei perfectiones et attributa non concipimus, sed intelligimus : ut autem concipiamus, concipimus illa tanquam infinita. Jam autem si ego mihi ipsi dedissem meam naturam et id quod sum, dedissem etiam mihi omnes Dei perfectiones : puto dedissem mihi perfectiones Dei, cum eas ut infinitas concipio, ut, ex. gr. dedissem mihi cognitionem majorem quam jam habeo, eaque adhuc majorem et sic porro ; cum autem infinita ita multiplicantur, fiunt infinita, seu potius infinitum, nam tale indefinitum et infinitum idem sunt. Ut autem ita

raît, nous retrouvons pourtant dans la manière dont nous arrivons à nous le représenter, les traces de la multiplicité et de la dysharmonie dont nous étions partis, — que nous concevons, par exemple, en lui, comme jouissance et comme consentement, par suite de la suppression de tout intervalle temporel et qualitatif entre la conception et la réalisation, ce qui était en nous tendance et aspiration (1), — et que, si dans l'être parfait il n'est plus question de se donner mais d'avoir, l'avoir n'est que l'achèvement du don, le don immédiatement réalisé (2).

Nous avons déjà eu l'occasion de signaler à diverses reprises certaines critiques faites à l'argument précédent par les auteurs des premières et quatrièmes objections

magis et magis auxissem meam cognitionem, sic etiam auxissem reliqua mea attributa, quae mihi difficiliora non videntur cognitione, cum ita sint attigenda, et sic Deus evasissem: jam autem experior me illud facere non posse, et non posse ita cognitionem meam augere, ut quidem vellem. Ergo a me non sum, etc.» Ce passage, comme nous l'avons indiqué plus haut, p. 92 (note), n'est d'ailleurs pas très conforme au texte qu'il commente. La conciliation peut se faire cependant en admettant que, dans la *troisième méditation*, il s'agit d'un être qui, astreint effectivement à franchir des étapes réelles et échelonnées dans le temps, n'atteindra jamais l'infini et la perfection, tandis que l'*entretien avec Burman* est destiné à nous faire comprendre par la représentation d'un mouvement purement idéal de progression, comment les choses doivent se passer à la limite. La même interprétation s'imposerait pour les cas nombreux où SPINOZA emploie une méthode analogue (Supra, 78 et sq. (texte et note), 92 (note), 100 et sq.; infra, 250). — Cf. GILSON, *René Descartes, Discours de la Méthode*, p. 332-333.

(1) *Méditation III*, A. T. VII, 53: «Dum in meipsum mentis aciem converto, non modo intelligo me esse rem incompletam et ab alio dependentem, remque ad majora et majora sive meliora indefinite aspirantem; sed simul etiam intelligo illum, a quo pendeo, majora ista omnia non indefinite et potentia tantum, sed reipsa infinite in se habere, atque ita Deum esse.»

(2) *Rép. aux quatrièmes objections*, A. T. VII, 240-241: «Cumque subsumitur, si quid sit tale, illud sibi daturum esse omnes perfectiones quarum idea aliqua in ipso est siquidem ipsas nondum habet, sensus est fieri non posse quin habeat actu omnes perfectiones quas cognoscit, quia lumine naturali percipimus illud cujus essentia tam immensa est ut causa efficiente non indigeat ad existendum, hac etiam non indigere ad habendas omnes perfectiones quas cognoscit, propriamque essentiam dare ipsi eminenter illud omne quod possu-
mus cogitare aliquibus aliis rebus a causa efficiente dari posse.»

ainsi que par SPINOZA lui-même (1) ; l'exposé que nous venons d'en faire nous permet d'y signaler de nouvelles difficultés ou d'apercevoir sous un nouveau jour celles qui ont été antérieurement indiquées.

Nous savons en effet que DESCARTES affirme d'une manière générale que tout doit être par une cause ou par soi comme par une cause (2), et cette affirmation semble être indépendante de toute considération relative à la nature du temps ; il s'agit donc alors de ce que KANT appellerait une contingence dans le concept ; — au contraire, le par soi tel qu'il est ici introduit est précisément défini en fonction du temps et de l'impossibilité où je suis de prolonger par mes propres moyens mon existence dans le temps ; dans ces conditions, comment serait-il transférable à un être dont l'essence est d'exister hors du temps ? C'est là en somme une des traductions que l'on peut donner aux objections d'ARNAULD qui, d'ailleurs, n'est pas non plus d'accord avec DESCARTES sur le caractère indéfiniment divisible de la durée de l'esprit humain (3). Or, si les raisons qui motiveraient l'intervention du par soi ne se retrouvent plus dans le domaine de l'intemporel et

(1) *Supra*, 18 et sq., 90 et sq.

(2) *Rép. aux premières objections*, A. T. VII, 112 (texte cité *supra*, 31, note 2).

(3) Lettre DXVII d'Arnauld à Descartes (3 juin 1648), A. T. V, 188 : « Illius demonstrationis vis in eo potissimum consistit, quod, cum tempus praesens a proxime praecedenti non pendeat, non minor causa requiratur ad rem conservandam, quam ad ipsam primum producendam. Sed quaeri potest, de quo tempore hic agatur. Si enim de ipsius mentis duratione, quam tempus appellas, negant vulgo Philosophi ac Theologi, rei permanentis et maxime spiritualis, qualis mens est, durationem esse successivam, sed permanentem, et totam simul (quod quidem de Dei duratione certissimum est), ac proinde non esse in ea partes quaerendas, quarum priores a posterioribus non dependant, quod tantum de duratione motus concedunt, quae etiam sola proprie tempus est. » — GASSENDI, se plaçant à un point de vue différent, avait objecté que les parties du temps sont inséparables les unes des autres et que, de plus, le temps étant dépourvu de toute activité, la dépendance ou l'indépendance de ses parties était indifférente à la production et à la conservation des choses (*Cinquièmes objections*, A. T. VII, 301).

si elles y perdent toute signification, nous n'aurons plus le droit d'attribuer au principe de notre être une toute-puissance de réalisation en nous fondant sur l'obligation où nous serions de lui accorder le pouvoir de se conserver. — D'autre part, les exigences logiques de la démonstration, sinon toujours son développement explicite, conduisent à se faire plusieurs conceptions de l'être nécessaire qui sont difficilement conciliables entre elles : il apparaît, tantôt comme une puissance absolue et indéterminée, située, si l'on peut dire, au delà de toute essence, tantôt — et nous venons d'insister spécialement sur ce point — comme une essence spécifiée sous la forme de la pensée, celle-ci se trouvant investie par sa propre nature du privilège exclusif de pouvoir être *causa sui* (1) et devenant l'essence suprême, l'*essentia actuosa*, dans laquelle la force d'exister a son fondement ou avec laquelle elle se confond, tantôt enfin comme un complexe où l'infini objectivement représenté sous l'aspect d'une essence idéale s'accompagne d'une puissance infinie susceptible de le faire passer à l'acte, de sorte que Dieu paraît se précéder deux fois lui-même, comme idée et comme pouvoir.

Or SPINOZA évitera ces différentes difficultés en donnant à l'argument une structure telle que la solidarité entre le nécessaire et l'infini ainsi que l'incompatibilité entre le nécessaire et le fini ne soient plus restreintes au cas de l'Être pensant; pour être une preuve de contingence, l'imperfection n'aura pas besoin d'être aperçue en lui-même par un être imparfait qui, voulant la perfection, est cependant incapable de se la donner, et, inversement, la liaison du par soi et de la perfection pourra être établie sans qu'on soit obligé d'identifier ce par soi à une volonté ou de l'astreindre à passer par son intermédiaire ; la démonstration, qu'elle soit positive ou négative, qu'elle se déve-

(1) Supra, 236. Nous avons vu (p. 207-208) que Descartes refuse au corps, en tant que tel, l'existence par soi.

loppe à partir du fini ou de l'infini, qu'elle ne prenne en considération que les groupes de termes opposés ou qu'elle nous conduise progressivement de l'un à l'autre, revêtira dès lors un caractère objectif et universel applicable à une essence quelconque = X sans aucune détermination.

Pour effectuer cette transformation, SPINOZA trouve encore une fois des matériaux dans le cartésianisme, mais il va, comme toujours, les modifier en les utilisant. Nous avons vu, en effet, que, chez DESCARTES, les essences et les existences ne forment pas deux mondes séparés, mais que, au contraire, dans toute essence est impliquée une manière particulière d'exister, certaines essences ne pouvant exister qu'in se et d'autres in alio tandis qu'une seule, celle de Dieu, peut exister per se (1). Il s'établit par là comme une échelle hiérarchique dans laquelle la réalité, comme richesse intrinsèque de l'essence, et l'existence conçue comme une affirmation présentant des degrés variés d'autonomie et d'indépendance varient dans le même sens; c'est ainsi que la substance occupe, relativement au mode, une situation plus élevée dans les deux domaines et qu'il en est de même pour la substance infinie par rapport aux substances finies (2). Que SPINOZA ait eu présente à l'esprit cette théorie cartésienne quand il réformait le second argument, nous en avons la certitude puisqu'il y renvoie expressément dans l'observation II mise à la suite du

(1) Supra, 53 et sq., 182, 207-208.

(2) HOBBS conteste précisément à DESCARTES le droit d'établir ainsi une échelle hiérarchique de réalités (*Troisièmes objections et réponses*, A. T. VII, 185): «Praeterea consideret denuo D. C. quid velit dicere *plus realitatis*. An realitas suscipit magis et minus? Vel si putat unam rem alia magis esse rem, consideret quomodo hoc possit captui nostro cum tanta perspicuitate explicari, quanta exigitur in omni demonstratione, et quanta ipse alias usus est. — Responsio: «...Satis explicui quomodo realitas suscipiat plus et minus: ita nempe ut substantia sit magis res quam modus; atque si dentur qualitates reales, vel substantiae incompletae, sunt magis res quam modi, sed minus quam substantiae completae; ac denique, si detur substantia infinita et independens, est magis res quam finita et dependens. Haecque omnia per se sunt notissima.»

lemme I de la proposition VII de la première partie des *Principia* (1). — Cette solidarité de l'existence et de l'essence s'affirme également dans les textes où DESCARTES nous dit que « nous ne concevons jamais les choses sinon comme existantes » et que « dans l'idée ou le concept de chaque chose, l'existence y est contenue » (2); bien que ces formules n'aient peut-être pas, ainsi que nous l'avons signalé (3), toute la précision désirable, elles indiquent cependant qu'on ne saurait rien se représenter comme essence pure et simple, si ce n'est par une abstraction de l'esprit, et que l'idée d'un certain mode d'existence accompagne nécessairement celle de toute essence quelle qu'elle soit. — Ajoutons enfin que, chez l'auteur des Méditations, la causalité qui intervient entre termes hétérogènes et se développe sur le plan des choses créées ne peut jamais être véritablement efficace et génératrice ; on ne trouve dans son domaine que des causes occasionnelles, de telle sorte que toute possibilité d'existence est définie en réalité par l'essence ; on doit donc dire encore, à ce point de vue, que la richesse constitutive de l'essence mesure cette possibilité.

SPINOZA trouvait ainsi chez son devancier de nombreuses observations utilisables pour la démonstration de la corrélation entre essence et existence ; mais, tandis que, dans le cartésianisme, elles ne pouvaient conduire entièrement au résultat cherché, elles permettaient, au contraire, d'y aboutir facilement en subissant les modifications que devait par ailleurs leur imposer la conception spinoziste de l'Univers. La difficulté à laquelle se heurte ici l'auteur des Méditations est, en effet, celle que nous avons signalée plus haut à propos de l'argument ontologique : l'essence

(1) G. I, 165.

(2) SPINOZA vise explicitement ce texte de DESCARTES au commencement de la démonstration du lemme I de la propos. VII (*Principia*, 1^{re} partie, G. I, 164).

(3) *Supra*, 214 (note).

est possibilité d'existence et possibilité d'un certain mode d'existence, mais elle n'est point puissance d'exister, sauf dans le cas unique de l'essence divine, et nous savons que le cartésianisme n'arrive pas, même sur ce point, à intervertir l'ordre des facteurs et à subordonner en Dieu le possible au réel, ce qui serait indispensable à la réussite de la preuve. Toutefois, quand il s'agit des essences concernant les choses créées, modes ou substances, la possibilité et la puissance pourraient coïncider pratiquement à deux conditions : il faudrait que l'idée claire et distincte atteignît nécessairement l'essence comme contenue dans l'entendement divin, comme possibilité effective pour la divinité, et il faudrait, d'autre part, que toute possibilité ainsi définie par rapport à Dieu fût nécessairement réalisée. Or la seconde condition ne saurait être remplie à cause de la liberté divine, et la première ne l'est pas non plus, malgré les apparences contraires, parce qu'une idée claire et distincte n'atteint en quelque sorte une essence qu'in abstracto et non dans sa relation avec l'ensemble de l'Univers, ce qui empêche de rien affirmer sur son existence effective ; DESCARTES le reconnaît lui-même à diverses reprises (1), et c'est encore bien plus

(1) Voir notamment les textes de l'*Entretien avec Burman* (A. T. V, 160), cités supra, 92 (note) et 184 (note 1). — SPINOZA croit d'ailleurs vraisemblablement interpréter DESCARTES avec exactitude dans les *Cogitata* lorsqu'il écrit : « Verum in Deo, cujus essentia ab illius existentia non distinguitur, essentiae necessitas etiam non distinguitur a necessitate existentiae; unde sequitur, quod si totum ordinem naturae conciperemus, inveniremus, quod multa, quorum naturam clare, et distincte percipimus, hoc est, quorum essentia necessario talis est, nullo modo possent existere; nam tales res in natura existere aequè impossibile reperiremus, ac jam cognoscimus impossibile esse, ut magnus elephante in acus foramine recipi possit: quamvis utriusque naturam clare percipiamus. Unde existentia illarum rerum non esset, nisi chimaera, quam neque imaginari, neque intelligere possemus » (I, Chap. III, G. I, 241-242). On pourrait faire les mêmes remarques relativement aux développements qui suivent dans le même ouvrage sur le possible et sur le contingent; la seule réserve qui serait légitime concernerait la tendance qu'a SPINOZA dans les passages considérés à représenter Dieu comme nature plutôt que comme pensée ou comme volonté.

nettement la pensée de SPINOZA, ainsi qu'il résulte en particulier des textes du *De intellectus emendatione* relatifs à la rotation du demi-cercle (1).

Mais ces difficultés doivent disparaître dans le spinozisme par suite de la conception de l'essence comme réalité extra intellectum et par suite aussi de la conception corrélatrice de la causalité immanente; l'essence est ici entièrement identique à la puissance d'exister, et cela est vrai pour l'essence du mode comme pour celle de la substance, si l'on s'affranchit de l'illusion qui consiste à voir dans la causalité transitive une véritable causalité, où un mode considéré isolément déterminerait effectivement l'existence et l'essence d'un autre mode; mais, pour éviter toute confusion possible sur ce point, SPINOZA qui, dans les *Principia*, nous avait simplement mis en garde contre cette intervention de la causalité transitive (2), limite dans l'*Ethique* son argumentation à l'essence de substance parce qu'il considère sans doute qu'il peut négliger l'essence du mode sans compromettre ses conclusions (3). Que l'on nous fasse assister, par un mouvement continu, à un évanouissement ou à un accroissement corrélatifs de l'essence et de l'existence, allant du zéro à l'infini, selon la méthode suivie dans les *Principia* (4), ou que l'on nous affirme immédiatement, comme dans l'*Ethique*, que, dans le cas des substances, la perfection posant l'existence, la certitude la plus complète que nous puissions avoir concerne l'existence de l'être absolument infini (5), c'est

(1) Texte cité supra, 93 (note). Cf. tout ce qui est dit dans le *De intellectus emendatione* sur la fiction relative à l'existence (G. II, 19 et sq.).

(2) « Nota I. Quod, quamvis multa dicantur necessario existere ex eo solo, quod datur causa determinata ad ipsa producenda: de his hic non loquamur, sed tantum de ea necessitate, et possibilitate, quae ex sola naturae, sive rei essentiae consideratione, nulla habita ratione causae, sequitur. » (G. I, 164-165).

(3) Texte cité, supra, 229 (note 1).

(4) D°, 79 (note 2).

(5) D°.

toujours la même structure de l'Univers que l'on cherche simplement à nous faire saisir de différentes façons.

Puisqu'il s'agit d'une corrélation se poursuivant dans les deux sens, on peut évidemment considérer que la démonstration est à la fois positive et négative, et SPINOZA nous le dit explicitement dans cette formule de l'*Ethique*: « Perfectio igitur rei existentiam non tollit, sed contra ponit; imperfectio autem contra eandem tollit (1) ». En diminuant aussi peu que ce soit la richesse de l'essence, nous passons inévitablement du nécessaire au contingent et de la causa sui à une nature impuissante à s'affirmer d'une manière indépendante et autonome puisque nous créons par rapport à l'être une possibilité non remplie qui nous force à le concevoir comme non nécessaire; toutefois, c'est dans les lettres à *Hudde* que l'argument est le plus nettement présenté et le plus longuement développé sous sa forme négative; c'est là également que, sous les réserves de la transformation que nous avons indiquée plus haut, il offre la plus grande symétrie avec la deuxième preuve cartésienne. SPINOZA y expose successivement que la durée finie, la composition, la limitation et la divisibilité sont incompatibles avec l'existence nécessaire, car, dans toutes ces hypothèses, nous admettons un au delà de l'essence considérée, ce qui en supprime immédiatement la nécessité (2).

(1) G. II, 54, supra 229-230 (note 1).

(2) Ep. XXXV, G. IV, 181-182: « Rem ergo ut aggrediamur, in antecessum breviter ostendam, quas proprietates Ens, necessariam includens existentiam, habere debet: nimirum 1° Id esse aeternum: si enim determinata duratio ei attribueretur, Ens istud, extra determinatam durationem, ut non existens, vel ut necessariam non involvens existentiam, conciperetur, quod definitioni suae repugnat. — 2° Id simplex, non vero ex partibus compositum esse. Partes namque componentes natura, et cognitione priores sint oportet, quam id, quod compositum est: quod in eo, quod sua natura aeternum est, locum non habet. — 3° Id non determinatum; sed solum infinitum posse concipi. Quippe si istius Entis natura determinata esset, et etiam determinata conciperetur, illa natura extra eos terminos, ut non existens, conciperetur, quod cum definitione sua quoque pugnat. — 4° Id indivisibile esse. Si enim esset divisibile, in partes vel ejusdem,

Il reste à se demander si, en appliquant ou en justifiant de diverses manières le principe d'après lequel la perfection et la puissance d'exister ne peuvent être séparées, SPINOZA est arrivé à vaincre l'obstacle de l'infini en son genre. Son effort tend évidemment, en s'appuyant sur ce principe, soit à instituer un mouvement de progression continue qui nous permettra de franchir les limites de cet infini pour aboutir à l'absolument infini, soit à nous fournir le moyen de nous installer immédiatement dans l'absolument infini et au-delà de l'infini des essences déterminées ; devons-nous alors considérer que, sous une de ces deux formes ou sous les deux à la fois, cet effort a été couronné de succès ?

Pour répondre à cette question, il nous faut préciser encore une fois ce que SPINOZA entend par existence nécessaire et par *causa sui* ; comme nous l'avons fait observer, toute idée d'une anticipation de la puissance sur l'essence doit être ici exclue (1) ; bien plus, il ressort des *Principia* qu'une autocréation de ce genre serait insuffisante à caractériser l'être nécessaire parce que cet être pourrait ne se conférer qu'une existence précaire et limitée dont l'éternité ne serait pas garantie (2) ; la nécessité qualifie en réalité une essence supposée existante, elle est le mode

vel diversae naturae dividi posset ; si hoc, destrui, et ita non existere posset, quod definitioni adversum est. Et si illud, pars quaelibet necessariam per se existentiam includeret, et hoc pacto unum sine alio existere, et per consequens concipi ; et propterea illa Natura, ut finita comprehendi posset, quod, per antecedens, definitioni adversatur. » — Ep. XXXVI, G. IV, 184 : « Ex. gr. si terminus extensionis necessariam includit existentiam, aequè extensionem sine existentia, ac extensionem sine extensione impossibile erit concipere. Hoc si ita statuatur, determinatam extensionem concipere impossibile quod erit. Si enim determinata conciperetur, propria sua natura esset determinanda, nempe extensione : et haec extensio, qua determinaretur, deberet sub existentiae negatione concipi ; id quod, juxta hypothesis, manifesta est contradictio. »

(1) Supra, 26 et sq., 88 et sq., 230-231.

(2) I, Propos. VII, Iemme II, G. I, 165 : « Qui vim habet se conservandi, vim habet se creandi (per Ax. 10), hoc est (ut facile omnes concedent), nulla indiget causa externa ad existendum : sed sola ipsius natura erit causa sufficiens, ut existat, vel possibiliter (vide

d'existence de cette essence et elle a sa justification en elle, ainsi que nous l'avons déjà plusieurs fois signalé (1); pour être regardée comme nécessaire, une essence qui, nous le répétons, est toujours *actuosa*, devra exclure toute cause de destruction interne ou externe qui limite sa puissance d'affirmation (2). DESCARTES avait dit : je n'ai pas le pouvoir de me conserver parce que ce pouvoir impliquerait celui de me créer et que, si je m'étais créé, je me serais fait parfait ; SPINOZA argumente en sens inverse dans les *Principia* : je n'ai pas le pouvoir de me conserver parce que ce pouvoir, impliquant une prolongation indéfinie de l'existence, caractériserait l'être qui le posséderait comme être nécessaire et que la nécessité ne peut appartenir qu'à un être parfait, ce que je ne suis pas (3).

Rien ne peut mieux montrer que l'opposition précédente le renversement de l'ordre opéré par SPINOZA entre la nécessité et la perfection et mettre en lumière ce qu'on pourrait appeler le primat de l'infini sur la *causa sui* ou

Ax. 10), vel necessario. At non possibiliter. Nam (per id, quod circa Ax. 10, demonstravi) tum ex eo, quod jam existeret, non sequeretur, ipsum postea extitutum (quod est contra Hyp.): Ergo necessario, hoc est, ejus natura necessariam involvit existentiam, quod er. dem.»

(1) *Supra*, 26 et sq., 88 et sq., 188 et sq.

(2) *Ep. XXXV, à Hudde, G. IV, 182* : « Hinc videre est, quod, si ejusmodi Enti aliquam velimus adscribere imperfectionem, statim in contradictionem incidamus. Nam sive imperfectio, quam tali vellemus affingere Naturae, in quodam defectu, aut terminis quibusdam, quos istiusmodi Natura possideret, vel in aliqua mutatione, quam virtum defectu a causis externis pati posset, sita esset : eo semper redigemur, eam Naturam, quae necessariam involvit existentiam, non existere, vel haud necessario existere. » — Cf. *supra*, 227 et 230.

(3) Démonstration définitive de la proposition VII (G. I, 165-166) : « Si vim haberem me ipsum conservandi, talis essem naturae, ut necessariam involverem existentiam (per Lem. 2); ergo (per Corol. Lem. 1) mea natura omnes contineret perfectiones. Atqui in me, quatenus sum res cogitans, multas imperfectiones invenio, ut quod dubitem, quod cupiam, etc., de quibus (per Schol. Propos. 4) sum certus; ergo nullam vim habeo me conservandi. » — SPINOZA pose, il est vrai, dans les lignes qui suivent, la question d'un être pensant qui aurait pu se refuser volontairement la perfection, mais c'est là une incidence tout à fait étrangère à l'essentiel de l'argumentation.

du substantif sur l'adjectif. Or, précisément, étant donnée cette conception de la nécessité, n'allons-nous pas nous heurter encore une fois aux mêmes obstacles que précédemment? En nous appuyant sur la distinction réelle, nous arrivions à poser la substance comme *causa sui* et infinie ; en nous appuyant sur la définition d'une chose qui existe par soi, nous en prouvions également l'unicité et l'infinité ; mais il ne s'agissait jamais que d'unicité ou d'infinité *in suo genere* sans autre spécification (1) ; ici, nous parvenons, semble-t-il, aux mêmes résultats sans pouvoir les dépasser, car l'infini d'une essence déterminée ne renferme aucune imperfection qui puisse de l'intérieur porter atteinte à son existence et, d'autre part, ne pouvant rencontrer en dehors de lui aucune essence de même nature, il ne saurait voir cette existence menacée de l'extérieur ; dans le mouvement ascendant qui, de l'essence = O, nous fait nous élever jusqu'à l'absolument infini, nous paraissions rencontrer l'être nécessaire avant d'arriver au sommet, tandis que, inversement, nous aurions la possibilité de nous installer dans la nécessité sans nous placer au point le plus élevé de la hiérarchie des essences. Ne devons-nous pas dès lors refuser de souscrire à la conclusion que SPINOZA énonce dans les *Principia* sous une forme destinée précisément à en souligner la généralité : « Hinc sequitur, *quicquid* necessariam existentiam involvit, esse ens summe perfectum, seu Deum » (2) et dire simplement que Dieu se trouve *au nombre des êtres* qui répondent aux exigences de l'existence nécessaire ?

Les difficultés que la question semble ainsi présenter viennent peut-être de l'adoption d'une attitude qui ne permet qu'une vision inexacte ou tout au moins incomplète de la structure des choses. En nous installant dans l'attribut et en le substantialisant nous avons choisi un

(1) *Supra*, 219.

(2) I, Prop. VII, Lemme I, Corollaire, G. I, 165.

centre de perespective d'où nous pouvons embrasser l'horizon infini d'une essence, mais sans pouvoir le dépasser ; nous avons érigé cet infini en absolu alors que nous n'étions pas en droit de le faire ; du point de vue de *l'ens indeterminatum*, de *l'ens in se*, pour ainsi dire (1), il va nous apparaître comme laissant en dehors de lui une infinité d'infinis ; sans doute ne peut-on pas dire que ces infinis limitent le premier comme un mode en limiterait un autre (2), et SPINOZA a bien soin d'insister sur ce point dans les lettres à *Hudde* (3), mais si, par exemple, il n'appartient pas à l'étendue de penser ni à la pensée d'être étendue, il n'en est pas moins vrai que, dans ce monnayage de l'être en substances distinctes, celui-ci deviendra comme étranger à lui-même et sera, dans chaque substance, non nécessaire relativement à ce qu'il est dans une autre, puisque, par rapport à la seconde, l'existence ou la non-existence de la première est indifférente. Bref, *l'ens in se* proprement dit sera détruit, et nous n'aurons plus en réalité, sous le nom d'être, qu'un concept comparatif du type des universaux. — De plus, si, dans le sens descendant, nous ne rencontrons pas de difficulté, puisque l'attribut peut jouer le rôle de substance à l'égard de toutes les essences subordonnées qui relèvent de lui, — si, au niveau même de son être, son essence semble bien, à cause de son infinité, admettre le par soi et la nécessité, — le fait de l'hypostasier apparaît, au contraire, comme contradictoire, lorsque nous nous plaçons sur un plan supérieur, c'est-à-dire encore une fois sur celui de *l'ens in se*. Nous introduisons en effet dans l'être une pluralité,

(1) Cf. ep. XXXVI, à *Hudde* (G. IV, 184) : « In quinta solummodo praesupposui, perfectionem in τὸν esse, et inperfectionem in privatione τοῦ esse consistere. — D° (G. IV, 185) : « Et quandoquidem Dei natura in certo entis genere non consistit ; sed in Ente, quod absolute indeterminatum est, ejus etiam natura exigit id omne, quod τὸ esse perfecte exprimit ; eo quod ejus natura alias determinata, et deficiens esset. »

(2) Supra, 96 (note 2), — 123 et sq.

(3) Ep. XXXVI, G. IV, 184 et 185.

et nous savons que toute pluralité doit être justifiée par une cause extérieure, ce qui revient à dire que, dans le cas présent, il ne pourrait y en avoir de justification ; la situation ne serait pas modifiée si nous disions qu'il ne s'agit pas ici de pluralité mais d'infinité, car cette infinité ne serait plus une infinité d'attributs relevant d'une même substance et trouvant sa raison dans l'unité d'une puissance posante mais une infinité de substances réellement distinctes qui ne pourrait, pas plus qu'une pluralité limitée, à laquelle elle serait, à ce point de vue, tout à fait assimilable, s'expliquer sans l'intervention d'une causalité étrangère. — Nous avons fait observer plus haut (1) que la distinction de l'attribut et de la substance, jamais abandonnée, malgré les apparences contraires, par SPINOZA, réservait la possibilité d'accorder une infinité d'attributs à une même substance, nous avons, d'autre part, insisté sur le rôle de l'idée de Dieu agissant comme fonction de synthèse intra intellectum et nous forçant à grouper tous les attributs dans un être unique (2) ; — ici nous dépassons et cette possibilité et cette nécessité, car nous avons, d'un côté, plus qu'une possibilité, puisque nous constatons que l'ens in se exige la totalité du réel, et nous avons aussi plus qu'une nécessité intra intellectum parce que c'est dans l'acte de position de l'existence extra intellectum que nous voyons cette exigence s'affirmer.

Remarquons enfin que chez SPINOZA, plus encore que chez DESCARTES, la démonstration est constituée, à chaque étape, par une vision concrète et ne met pas en jeu des axiomes abstraits. DESCARTES ne prouve pas sans doute que la substance est supérieure au mode en essence et en existence, ni qu'il y a des degrés de réalité s'échelonnant depuis le mode jusqu'à la substance infinie, ni qu'une volonté douée d'une puissance infinie se serait donné toutes

(1) *Supra*, 220 et sq.

(2) *D°*, 42-43, 77 et sq., 216, 226.

les perfections; ce sont là pour lui autant d'intuitions, et la combinaison de ces dernières aboutissant à la conception d'un être dont l'« essence est telle, qu'elle a eu de toute éternité tout ce que nous pouvons maintenant penser qu'elle se donnerait, si elle ne l'avait pas encore (1) » est saisie à son tour dans une intuition, selon l'exigence exposée dans les *Regulae* (2), mais on voit cependant encore quelques principes généraux intervenir au cours de l'argumentation (3). Chez SPINOZA il n'en est pas de même: la pluralité hypothétique des substances premières nous est, il est vrai, présentée en apparence comme un fait qui, s'il existait, exigerait une cause, ce qui semble impliquer l'intervention du principe de causalité, mais il s'agit bien plutôt de nous faire essayer de réaliser, dans la position de cette pluralité, une opération spirituelle dont nous saisirons l'impossibilité d'une manière aussi immédiate que celle de « forger un cercle carré (4) » ou de nous « représenter un éléphant passant par le trou d'une aiguille (5) ». Ce qu'il restait de « discours » dans le cartésianisme est même ici éliminé, car on ne saurait parler, à propos des arguments précédents, de combinaison d'intuitions, mais seulement d'équivalence ou de superposition. Que SPINOZA nous fasse en effet assister à un accroissement corrélatif de l'essence et de la puissance dont la limite supérieure est l'identité de l'infini et de la *causa sui*, — qu'il nous invite, au contraire, à concevoir, relativement à l'Être premier, pour en rejeter ensuite l'hypothèse comme irréalisable, ou une possibilité non remplie, ou une limitation

(1) *Rép aux quatrièmes objections*, A. T. IX (1), 186.

(2) Règle III, A. T. X, 369 : « At vero haec intuitus evidentia et certitudo, non ad solas enuntiationes, sed etiam ad quoslibet discursus requiritur. Nam, exempli gratia, sit haec consequentia : 2 et 2 efficiunt idem quod 3 et 1 ; non modo intuendum est 2 et 2 efficere 4, et 3 et 1 efficere quoque 4, sed insuper ex his duabus propositionibus tertiam illam necessario concludi. »

(3) *Supra*, 173.

(4) *De intellectus emendatione*, G. II, 25.

(5) D*, G. II, 20. Cf. *supra*, 242 (note 1).

à l'égard de lui-même, ou un morcellement de sa puissance, soit en lui refusant l'infinité absolue, soit en introduisant en lui une pluralité, soit en conférant à des essences inférieures une nécessité et par suite un pouvoir qui lui seraient refusés (1), nous avons à faire à une série d'actes intuitifs qui coïncident dans leurs résultats à la manière dont plusieurs procédés constructifs peuvent converger dans la constitution d'un même objet mathématique (2). Quant à ces actes intuitifs, ils ne sont, à leur tour, pour ainsi dire, que des procédés auxiliaires et seconds destinés à favoriser dans l'esprit la réalisation d'une intuition plus fondamentale encore, celle qui nous introduit dans l'affirmation même de l'Être, affirmation au sein de laquelle la puissance absolue « d'exister ou de réaliser » et la richesse infinie de l'essence sont données dans une même unité.

(1) *Supra*, 228 (note 2). Cf. lettre XXXV à *Hudde*, G. IV, 182 (texte cité antérieurement, p. 229 (note)).

(2) *De intellectus emendatione*, G. II, 39 : « Ad determinandum ex. gr. planum ellipseos, fingit [intellectus] stylum chordæ adhærentem circa duo centra moveri, vel concipit infinita puncta eandem semper, et certam rationem ad datam aliquam rectam lineam habentia, vel conum plano aliquo obliquo sectum, ita ut angulus inclinationis major sit angulo verticis coni, vel aliis infinitis modis. »

Conclusion

Après avoir essayé de déterminer sur chaque point particulier de la doctrine spinoziste de Dieu et par un examen analytique des textes les traces de l'influence cartésienne, les formes sous lesquelles elle s'est manifestée et les limites dans lesquelles elle s'est exercée, il nous paraît possible de ramener à quelques thèses essentielles la diversité des résultats obtenus.

On peut d'abord affirmer, semble-t-il, que cette influence n'a rien changé à la conception panthéiste du monde qui appartient à l'économie originaire du système et dont on trouve les traits indiqués dans le *premier dialogue* (1). Une modification n'aurait pu d'ailleurs se produire ici sans entraîner une transformation complète dans la pensée de SPINOZA, car les théories dont l'ensemble constitue cette conception initiale sont étroitement solidaires et ne font qu'exprimer les différents aspects d'une intuition unique qui est celle de la causalité immanente : unité naturante qui renferme en elle la totalité de l'être agissant et exclut toute multiplicité numérique *d'in se* ou de *per se*, soit sur son propre plan, soit sur un plan inférieur, — indivisibilité, éternité et infinité de ce naturant, dont l'acte, se développant nécessairement sans coupure à travers le naturé, lui confère les mêmes caractères à titre dérivé, fonde l'unité de la durée, entraîne la négation de tout

(1) On peut y rattacher directement les thèses exposées dans la lettre XII à *Louis Meyer* et dans la lettre XXXII à *Oldenbourg*.

vide interne ou externe, et relie les modes les uns aux autres par une continuité intérieure qui ne permet pas d'y voir une véritable pluralité (1).

Mais il aurait très bien pu se faire que SPINOZA n'eût pas cherché le moyen de donner au système ainsi défini une structure intelligible ou que même, l'ayant cherché, il ne l'eût pas trouvé. Lorsque les stoïciens voulurent traduire dans le domaine du discours l'unité organique de l'Univers et ne pas accorder à l'antécédent, arbitrairement découpé et isolé de l'ensemble, la qualité de cause, ils rejetèrent la proposition hypothétique et lui substituèrent une proposition qui exprimait, non plus un rapport de causalité, mais une incompatibilité (2). Or cette substitution, par laquelle ils prétendaient et pouvaient en effet éviter de commettre une erreur sur la réalité fondamentale des choses, ne leur permettait en aucune façon d'en pénétrer positivement la nature ; que nous disions : si tu es né au lever de la Canicule, tu ne mourras point dans la mer, ou bien : on ne peut être né au lever de la Canicule et mourir un jour dans la mer (3), nous ne saisissons dans les termes ainsi groupés aucune raison interne qui en motive ou qui en exclue l'admission simultanée ; ces termes et leur mode de liaison sont uniquement du ressort de l'intelligence logique ; ils ne fournissent pas un *medium quid* entre l'entendement et le réel et ils ne sont pas aperçus par le premier comme constituant l'essence du second ou comme lui appartenant. SPINOZA aurait dû sans doute, comme les stoïciens, se contenter d'emprunter à l'arsenal des rapports concevables par l'esprit et maniables par lui ceux qui auraient paru les moins incompatibles avec son panthéisme, s'il n'avait pas trouvé chez DESCARTES la théorie de la relation modo-substantielle, elle-même corrélatrice à celle de l'attribut principal.

(1) Mêmes références que dans la note précédente.

(2) CICÉRON, *De fato*, § 6-8 ; BRÉHIER, *Chrystippe*, p. 193.

(3) *De fato*, d°.

L'adoption de cette double théorie permet à l'auteur de l'Éthique de voir dans l'Univers un système intelligible d'essences et d'existences, car l'essence attributive et la relation modo-substantielle ne sont pas simplement des représentations ou des rapports entre représentations exprimant ou traduisant d'une façon plus ou moins fidèle une réalité qui leur serait étrangère ; l'attribut est véritablement le moyen terme entre l'entendement et la substance, moyen terme qui, dans la philosophie de DESCARTES et dans celle de SPINOZA, joue un rôle analogue à ce *Mittelbegriff* que KANT, au dernier stade de l'évolution de sa pensée, a cru trouver dans la matière pourvue de forces motrices, la matière étant, d'un côté, posée a priori par l'esprit comme remplissant l'espace, et, d'autre part, conçue par cet esprit comme susceptible de l'impressionner lui-même dans sa sensibilité par l'intermédiaire du mouvement.

Mais, si les instruments nécessaires à la construction d'un Univers intelligible ont été empruntés à DESCARTES, il ne faudrait pas en conclure qu'il y a eu transfert dans le spinozisme du monde cartésien ; il ne faut pas non plus, sans aller jusque là, et tout en reconnaissant sur ce point l'autonomie et l'initiative de SPINOZA, considérer ce système d'essences comme un édifice entièrement nouveau qui viendrait se substituer à l'ancien après destruction ou abandon de ce dernier ; nous n'avons à faire ici qu'à une série de déterminations apportées aux conceptions originaires de l'auteur, déterminations qui doivent être constamment en harmonie avec ces dernières et qui se réalisent toujours en fait sous leur direction. — Aussi, tout en conservant les caractères essentiels qu'ils avaient chez DESCARTES, l'attribut principal et la relation modo-substantielle subissent-ils dans leur usage de profondes transformations : l'attribut principal continue à remplir à l'égard de la substance sa double fonction de constitution

interne et d'intelligibilité, mais, la substance étant désormais identifiée avec la cause immanente, il cesse d'être simplement « *forma essentialis* (1) » pour devenir « *essentia actiosa* » ; quant à la relation modo-substantielle, elle reste un rapport de continuité interne, d'implicance analytique unilatérale et non réciproque entre l'essence du mode et celle de la substance, mais elle reçoit une précision ontologique qui lui faisait défaut chez DESCARTES puisqu'elle se confond maintenant avec la causalité immanente.

Le panthéisme primitif joue donc, comme nous venons de le dire, le rôle de principe régulateur dans l'organisation du monde des essences destiné à le déterminer, mais il n'exerce pas toujours une action déformante sur les matériaux cartésiens utilisés ; il devient alors plus difficile de séparer ce que le spinozisme devait logiquement donner en se traduisant sur le terrain de l'intelligibilité et ce qui est en lui le produit d'un apport étranger.

Considérons par exemple la spécificité, la pluralité et le parallélisme des attributs ; le cartésianisme est évidemment à l'origine de la spécificité ; tant qu'on ne suppose pas en effet qu'il doit y avoir nécessairement entre l'essence de la substance et celle du mode une continuité intelligible, on peut admettre qu'une même essence se manifeste sous une multitude indéfiniment variée de manières d'être, et le panthéisme s'accommode fort bien d'une pareille diversité. Mais, une fois introduite l'idée de continuité intelligible, la spécificité de l'attribut devient inévitable et, avec elle, le pluralisme et le parallélisme qui en sont le corollaire, car la considération des modes conduit par régression analytique à la position de deux essences fondamentales, et, le créationisme ayant été éliminé, il est impossible d'établir entre elles un rapport de subordination sans faire de l'une la modalité de l'autre, ce qui,

(1) Lettre CCLXVI, à *Regius*, A. T. III, 506.

étant donnée leur hétérogénéité, serait incompatible avec l'exigence d'une relation intelligible et d'une continuité spécifique interne. Une coordination des deux natures sur le plan modal et sous la forme de deux modes finis ne saurait non plus être admise car elle entraînerait une causalité transitive qui impliquerait, comme nous l'avons vu, une même essence dans laquelle devraient communier les deux natures considérées et avec laquelle cependant elles n'auraient et ne pourraient avoir aucune relation rationnelle ; de plus, une telle situation serait inconciliable avec l'infinité de la divinité parce que nous serions amenés à concevoir une limitation du pouvoir de penser et de la puissance d'extension qui ne pourraient s'accorder avec cette infinité. Quant à une coordination qui s'effectuerait également sur le plan modal, mais sous la forme d'un rapport entre deux modes infinis, comme le seraient, par exemple, l'entendement infini et la facies totius universi, elle serait parfaitement admissible puisque, dans chacun de ces modes, le progrès se poursuivrait de terme en terme indéfiniment et sans coupure, mais, précisément parce qu'il s'agirait de modes ne se limitant pas l'un l'autre, constituant deux mondes entièrement distincts et se développant d'une manière entièrement autonome, nous serions, en passant du domaine du réalisé, où nous nous sommes installés, dans celui du réalisant, contraints d'admettre, pour ces modes infinis, autant de puissances corrélatives de réalisation, c'est-à-dire autant d'attributs. — Nous voyons donc comment la théorie de l'attribut principal et celle de l'implicance modo-substantielle entraînent inévitablement les thèses précédentes par simple combinaison avec celle de la causalité immanente. Quant à l'infinité d'attributs, si elle n'était pas une conséquence nécessaire de telles prémisses, elle ne pouvait cependant se constituer sans elles, car l'idée même de cette infinité suppose, quoi qu'en pensent certains commentateurs, la spécificité et la pluralité des attributs, en dehors

desquelles il serait impossible d'en concevoir même l'apparition.

Lorsque, par conséquent, dans l'*Ethique*, SPINOZA paraît se croire en droit d'affirmer, en dehors de tout recours à une induction rationnelle prenant son point d'appui dans les modes de l'étendue et de la pensée, que, plus un être a de réalité, plus d'attributs lui appartient, — quand, et toujours sans faire appel à cette même méthode, il définit Dieu comme ens constans infinitis attributis, ce qui laisserait supposer qu'il s'agit ici d'une nécessité immédiate et absolue de position, il nous cache certainement les véritables origines de cette double assertion à laquelle il n'aurait pu s'élever sans les emprunts qu'il a faits au cartésianisme. Mais il y a lieu cependant de reconnaître que, aussitôt ces emprunts effectués, aussitôt la spécification, la pluralité et le parallélisme introduits dans le domaine des essences attributives, nous assistons à une inversion de mouvement. Dès l'instant qu'il est admis qu'une substance peut avoir plusieurs attributs, il est possible de démontrer a priori, en s'appuyant simplement sur la notion d'attribut substantiel, que chacun de ces attributs ne saurait agir sur les autres, puisqu'une telle interaction réduirait les attributs au rang de modes et leur imposerait une limitation ; on peut démontrer également, et pour la même raison, que chacun d'entre eux doit être conçu par soi ; bref on possède le moyen de retrouver par voie déductive ou, plus exactement, par voie de lecture directe dans l'essence de substance, tous les caractères auxquels avait conduit inductivement l'hétérogénéité complète des modes de l'étendue et de la pensée ; le dualisme cartésien, après avoir servi d'instrument indispensable pour arriver à une conception de la divinité qui fût à la fois intelligible et conforme au panthéisme spinoziste, n'apparaît plus maintenant que comme un cas particulier d'une loi plus générale qui est la loi de la substance ; la conception par soi de ces deux

essences n'est plus une sorte de fait ultime devant lequel nous sommes obligés de nous arrêter, mais elle trouve sa justification dans la nature de la substance elle-même, et nous pouvons, entre cette nature et elle, réaliser la continuité de la déduction. Nous voyons donc s'opérer ici la convergence de deux mouvements qui apparaissent, quand on en considère le principe et l'orientation, comme appartenant à deux économies différentes de pensée, l'une spinoziste et l'autre cartésienne.

Le développement précédent nous a mis en présence de processus qui concordent ou qui collaborent dans leurs résultats, mais nous trouvons aussi dans les deux philosophies des thèses dont la similitude pourrait faire croire à une influence indubitable de DESCARTES sur SPINOZA et qui, cependant, doivent être considérées comme un produit autonome appartenant à la logique intérieure de chacun des deux systèmes. C'est en particulier le cas pour la variation corrélative de l'essence, de la puissance et de l'existence que nous avons signalée à propos des preuves de l'existence de Dieu. Il est manifeste en effet que, dans une théorie de la causalité immanente, toute la réalité est nécessairement condensée dans le principe premier ; cette situation ne comporte même pas à proprement parler de degrés, mais, comme l'essence suprême se caractérise par son activité, comme la raison par laquelle Dieu agit est la même que celle par laquelle il existe, comme la puissance fondamentale se particularise en une multitude de termes subordonnés, nous pouvons, en opérant une coupure d'ailleurs illégitime et illusoire entre les modes et la substance dont ils émanent, arriver à concevoir une hiérarchie d'essences s'échelonnant depuis la substance jusqu'à ses manifestations les plus limitées et retenant du naturant originaire une quantité proportionnelle à leur réalisation comme naturé. Or nous savons qu'il y a chez DESCARTES une hiérarchie analogue et que la théorie des *gradus realitatis* est une des assises fondamentales de l'édifice car-

tésien ; mais il n'en reste pas moins que cette théorie ne présente pas chez l'auteur des Méditations la même homogénéité que chez SPINOZA ; elle est plutôt la sommation, le résumé d'une série de constatations portant sur le mode, la substance finie et la substance infinie que l'expression d'une loi dont nous saisirions la vérité dans son unité, à travers ses différentes manifestations. Le spinozisme, tout en coïncidant par conséquent ici dans ses grandes lignes avec le cartésianisme, va plus loin que ce dernier et le dépasse ; et il arrive même, ce qui était déjà le cas pour la conception par soi de l'étendue et de la pensée que nous avons examinée plus haut, à nous fournir la raison et la justification, réalisant ainsi encore une fois la continuité de la déduction. Rien ne peut mieux montrer que la théorie considérée n'est pas une importation étrangère ; SPINOZA peut, sans doute, quand il la développe, citer ou invoquer des textes cartésiens, il peut également incorporer à sa démonstration des matériaux empruntés à son devancier ; elle n'en reste pas moins son bien personnel.

Les mêmes observations s'imposeraient quand il s'agit de l'attitude que prennent DESCARTES et SPINOZA au sujet des principes généraux ; DESCARTES déclare que « pour trouver, on doit toujours commencer par les notions particulières, pour venir après aux générales » (1), que « c'est le propre de notre esprit, de former les propositions générales de la connaissance des particulières » (2) ; il critique à diverses reprises comme ayant « bien peu d'importance » et comme ne nous rendant « de rien plus savants » (3) le principe : il est impossible que ce qui est ne soit pas ; mais on ne saurait trouver une raison com-

(1) Lettre à *Clerse* (réponse aux instances de *Cassendi*), A. T. IX (1), 206.

(2) *Réponses aux secondes objections*, A. T. IX (1), 111.

(3) Lettre CDXL à *Clerse* (juin ou juillet 1646), A. T. IV, 444 ; — *Recherche de la Vérité*, A. T. X, 522.

mune à ces différentes affirmations et on en chercherait vainement dans le cartésianisme une justification ontologique. L'auteur des Méditations pose d'ailleurs comme un absolu le principe de causalité auquel il confère immédiatement une valeur universelle, et nous l'avons vu mettre en œuvre, au cours de ses démonstrations relatives à l'existence de Dieu, un certain nombre de ces « axiomes abstraits » que rejettera SPINOZA. Sans doute pourrait-on dire que plusieurs de ces axiomes ne sont tels qu'en apparence et que, en les approfondissant, on les verrait se résoudre en rapports déterminés entre réalités concrètes, mais il subsiste pourtant sur ce point dans l'ensemble du système une indécision qu'on ne saurait contester. Cette indécision s'explique du reste par le fait que, pour une philosophie théiste, quelle que soit l'unité d'action qu'elle conçoive dans la divinité, il y a toujours place pour une anticipation de la conception sur la réalisation, pour une différence entre la première et la seconde, au moins sous le rapport de l'extension, pour l'existence d'un réseau de lois universelles et d'essences idéales qui règle le jeu de la création; il est impossible, dans ces conditions, de donner à la critique des principes généraux une valeur absolue; elle ne peut être fondée que sur des raisons d'importance relative et secondaire telles que des besoins de fécondité et de netteté intellectuelles ou des nécessités pratiques concernant la formation progressive du jugement. Or il n'en est pas de même dans une théorie de la causalité immanente où l'expansion concrète de la substance épuise d'un seul coup tout le réel et tout le possible, de telle sorte que les lois que nous sommes amenés à formuler ne pourront qu'en exprimer et qu'en traduire les différents aspects sans jamais les dépasser ni, à plus forte raison, les régler (1).

Enfin, en dehors des cas de convergence et de parallé-

(1) Cf. *supra*, 185 (note 2).

lisme que nous venons d'exposer, il importe de faire une place spéciale aux identités de formules qui ne correspondent pas à une identité de pensée. C'est ainsi que nous avons vu que les expressions « *causa sui* », « *per se* », existence nécessaire, n'avaient pas la même signification dans les deux philosophies. Tandis qu'elles désignent chez DESCARTES un « par soi comme par une cause », elles expriment chez SPINOZA la nature même de la cause en tant que telle, la situation de l'essence apportante et son état de dernier sujet, de sorte que, si l'on peut dans les deux cas parler d'aséité positive, il est évident que c'est dans des sens tout à fait différents. La même opposition se manifeste, malgré l'analogie des expressions, dans les développements relatifs à la preuve ontologique, DESCARTES croyant saisir dans une essence privilégiée la nécessité d'en poser l'existence, tandis que SPINOZA lit dans une essence existante l'impossibilité d'être ôtée par une cause externe ou interne, et l'aperçoit dans la structure de l'Univers comme l'invariant éternel dont tout le reste n'est que modalité. Quant à la théorie de la distinction réelle, elle n'est pas incorporée au système, où elle ne pourrait point trouver place, mais elle est utilisée simplement par SPINOZA dans un but polémique et pour la constitution d'une argumentation *ad hominem*.

On ne peut séparer dans le spinozisme le système et la méthode (1) puisque la méthode, étant donnée la théorie même de la causalité immanente, ne saurait être que l'expression directe de l'architecture de l'Univers à partir du moment où cet Univers a été reconnu intelligible. L'adoption des instruments cartésiens destinés à constituer cette intelligibilité, — la convergence, dans la théorie de l'attribut, des procédés inductif et déductif, — la variation corrélatrice de l'essence, de la puissance et de l'existence qui aboutit à réunir au sommet des choses

(1) BRUNSCHVICG, *La logique de Spinoza* (Revue de Métaphysique et de Morale, 1893), p. 464.

et dans une même réalité le maximum d'extension et le maximum de compréhension, — le rejet de l'objectivité de principes dépassant la sphère du réel et délimitant celle du possible à la manière d'un réseau de lois régulatrices, appartiennent déjà à la méthode. Il nous reste cependant à préciser et à compléter sur quelques points les observations que nous venons de faire ainsi à propos de la partie doctrinale du système.

Nous avons été amenés au cours de cette étude sur les origines cartésiennes du Dieu de SPINOZA à signaler certains procédés utilisés par lui : recherche rationnelle d'une condition à partir de laquelle on pourra déduire le conditionné, — régression analytique remontant du mode à la substance et d'une essence subordonnée à une essence supérieure, — détermination intra intellectum de la nature de Dieu, l'idée de souveraine réalité jouant le rôle de principe de synthèse, — détermination extra intellectum de la causa sui comme réalité absolument infinie, rien ne pouvant ôter, ni intérieurement ni extérieurement, cette réalité, — processus idéaux de construction ou de reconstruction nous permettant d'aboutir à l'intuition fondamentale de la cause immanente ou de la reproduire en nous et d'en prendre ainsi une conscience plus nette et plus précise, — passage à la limite par lequel s'achèvent en général les processus considérés, — épreuve intérieure de mouvements spirituels dont il s'agit de saisir la possibilité ou l'impossibilité, la compatibilité ou l'incompatibilité, — et, dominant tous ces moyens, recherche d'un « nexus » entre les idées, d'une continuité sans coupure, d'une série d'intuitions dont les articulations et la synthèse finale appartiennent aussi au domaine intuitif. — Or, sur presque tous ces points, nous avons vu que DESCARTES avait fourni à la fois une théorie et des exemples, et il est incontestable que SPINOZA a pris au contact des œuvres de son devancier une conscience plus nette des exigences de son propre système et des tendances

de sa propre pensée; on peut supposer en particulier qu'il a spécialement médité la réponse aux quatrièmes objections; c'est là en effet qu'il nous est dit que « l'idée ou le concept de la cause efficiente se peut étendre » à « l'essence positive d'une chose » « en la même façon que nous avons coutume d'étendre en Géométrie le concept d'une ligne circulaire, la plus grande qu'on puisse imaginer, au concept d'une ligne droite, ou le concept d'un polygone rectiligne, qui a un nombre indéfini de côtés, au concept du cercle (1) », et c'est également dans cette même réponse que nous voyons appliqué au domaine de la philosophie le procédé mathématique qui consiste à transférer les propriétés établies pour une figure déterminée à une autre figure, non point parce que la seconde présente avec la première ce qu'on pourrait appeler une analogie externe de comparaison telle qu'il en existe entre termes discrets, mais une analogie interne de continuité provenant de ce que l'une peut se transformer en l'autre par un mouvement idéal (2).

Peut-on prétendre cependant que SPINOZA n'a fait ici qu'adopter et mettre en œuvre les idées de son devancier? Nous ne le pensons pas, car nous avons pu constater que, sur la plupart des points considérés, il a été plus loin que DESCARTES dans l'application de ces méthodes et que sa vision même du monde en justifie généralement l'utilisation. Deux emprunts seulement paraissent incontestables: la détermination intra intellectum de l'essence divine et la méthode régressive analytique qui conduit de la nature du mode à celle de la substance; mais cette détermination, si importante soit-elle, n'a en réalité dans le système spinoziste qu'une valeur épisodique; elle sert à justifier une conception de Dieu qui permettra de l'identifier à la Nature, l'ens realissimum ne pouvant être que subs-

(1) A. T. IX, (1), 185.

(2) A. T. IX (1), 186, 189. — Cf. *supra*, 236-237 (note).

tantia constans infinitis attributis; ce qui est essentiel, c'est la détermination de la *causa sui extra intellectum* où l'infini seul se qualifie comme être nécessaire par une simple lecture opérée en lui. Il ne reste plus alors qu'un seul facteur qui ait le double caractère de jouer dans le système un rôle décisif et de provenir, sans erreur possible, du cartésianisme : c'est la méthode régressive dont nous venons de parler, méthode elle-même fondée sur l'implicance modo-substantielle et sur la constitution de l'Univers sous la forme d'un système d'essences intelligibles. Or, lorsqu'il s'agissait de l'édification d'un tel système, destiné à déterminer le panthéisme primitif, on pouvait se demander si ce panthéisme admettait bien une pareille détermination. Les stoïciens auraient sans doute considéré que, loin de nous livrer la nature même des choses, elle en prépare simplement la traduction logique et nous fait ainsi passer sur le plan du *λεκτόν* ; M. BERGSON y verrait probablement de son côté une intervention de l'intelligence pratique qui découpe et isole ce qu'on ne saurait cependant dissocier sans s'éloigner de la vérité; l'appel nécessaire des termes sur le plan des représentations « claires et distinctes » ne serait plus alors que l'expression d'une unité plus fondamentale et totalement indivisible, celle de l'acte lui-même, du *τόνος* ou de la durée, qu'une conscience immédiate pourrait seule intérieurement saisir. Mais ce dualisme entre l'intériorité et l'idée, entre l'acte et l'essence (ou, plus exactement, le lien des essences) qu'on prétend lui substituer, apparaît d'une manière particulièrement évidente quand on observe que la relation modo-substantielle ne permet précisément l'usage que d'une méthode régressive tandis que la causalité immanente, avec laquelle elle devrait se confondre puisqu'elle prétend en constituer l'essence intelligible, se développe au contraire d'une manière progressive (1). L'impossibilité de justifier, en s'installant dans

(1) Cf. *supra* 67-68 (note).

la substance, la spécificité en même temps que l'infinie diversité de ses lignes générales d'action appelées attributs, — celle d'apercevoir, en partant de l'attribut, la multitude non moins infinie des modes, fournissent la preuve de l'inertie des essences supérieures et de l'inadéquation du rapport choisi à la véritable réalité. Elles révèlent l'écart qui existe, non pas entre le monde cartésien (car ce monde déborde de beaucoup les limites d'un monde d'essences unies par une relation modo-substantielle), mais entre le monde construit par SPINOZA au moyen de matériaux cartésiens, et son propre Univers. Partout où il ne s'agira pas simplement de constituer le premier sous la direction du second, partout où l'on prétendra rester sur le plan des essences, la déduction sera dans l'impossibilité de réussir, et, lorsque SPINOZA répond à TSCHIRNHAUS que l'« existence des corps » ou la « variété des choses » ne peuvent être démontrées a priori en partant d'une matière définie par l'étendue et de l'étendue conçue comme « moles quiescens », quand il ajoute que, pour aboutir, il faut considérer la matière comme « un attribut qui exprime une essence éternelle et infinie », cette critique dérivée contre DESCARTES ne fait en réalité que souligner, au sein même du spinozisme, entre la relation modo-substantielle et la causalité immanente, un désaccord définitif.

Vu

le 12 Juin 1930

*Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris,
H. DELACROIX*

Vu

ET PERMIS D'IMPRIMER
*Le Recteur
de l'Académie de Paris,
S. CHARLETY*

Table des chapitres

Avant-propos .. .	1 - 4
-------------------	-------

Index alphabétique des matières

ÂME et CORPS. — Rapports de l'âme et du corps dans le Court Traité, 108-112.

AMOUR. — La perfection de l'amour consiste dans la connaissance de Dieu, 8. — Comment est posé le problème de cette perfection, 16 et sq.

ASÉITÉ. — Voir *causa sui*.

ATTRIBUT. — Voir *Dieu, distinction modale, étendue, pensée, propre, substance*. — Les attributs sont considérés comme des modes de l'être infini dans le premier dialogue, 9. — Difficultés éprouvées par Descartes dans la détermination de l'attribut principal du côté de la pensée, 19, 58, 121. — Spinoza emprunte à son devancier la notion de l'attribut principal en la transformant; il fait de ce dernier l'essentia actiosa par excellence, 33, 255. — L'introduction des attributs en Dieu dans le Court Traité n'est peut-être que l'acceptation d'une évidence, 44. — Spinoza ne consent qu'à contre-cœur dans cet ouvrage à appeler l'attribut substance, 44. — L'attribut joue dans les deux systèmes, spinoziste et cartésien, relativement à la substance, la double fonction de constitution interne et d'intelligibilité, 47 et sq. — Il s'oppose au propre qui ne fait pas connaître Dieu en lui-même, comme le substantif s'oppose à l'adjectif, 47 et 48 (note 1). — Pourquoi l'attribut est-il dans le Court Traité

considéré comme infiniment parfait en son genre? 51 et sq. — Dans cet attribut, l'essence est distinguée de l'existence, 51, 61. — Il est, dans son essence, un inconditionné, 51-52. — Le mouvement qui aboutit à sa conception par soi ne se prolonge pas en position en soi et par soi, 61. — L'attribut ne possède ses caractères que dans la perspective divine et comme attribut de Dieu ou, d'une manière générale, comme attribut de substance, 62-68. — Spécification indirecte des attributs par l'intermédiaire de Dieu, 62-63. — Pour introduire une essence dans la substance, il faut faire la preuve qu'elle peut être attribut de substance, 64-65. — Le principe de la spécificité des attributs doit être rapporté à Descartes, 65 et sq. — L'admission d'une infinité d'attributs a-t-elle son origine chez l'auteur des Méditations? 68 et sq. — Examen de cette dernière question au point de vue de l'infinité de Dieu, 62-71, et au point de vue de son unité, 71-72. — Les deux modes d'argumentation par lesquels Spinoza justifie sa définition de Dieu comme ens constans infinitis attributis, 75-81. — La distinction de l'essence et de l'existence dans l'attribut est un moyen de maintenir l'unité de la substance, 97 (note 4). — Les caractères des attributs s'oppo-

sent-ils à l'union de plusieurs d'entre eux dans une même substance? 103 et sq. — Opinion de Descartes à ce sujet, 107. — La conception claire et distincte d'un attribut sans l'autre équivaut-elle chez Spinoza à la distinction réelle telle qu'elle est entendue par l'auteur des Méditations? 113 et sq. — Y a-t-il chez Spinoza un au-delà de l'essence de l'attribut telle qu'elle est conçue, ce qui permettrait de conclure à un certain agnosticisme? 115 et sq. — Les attributs sont des actes et non des choses, des essences déterminantes et des lois posantes, 120. — L'attribut n'est pas assimilable à un idiomme, mais à la loi dont émane l'idiome, 122. — L'infini de la substance joue-t-il à l'égard des attributs le même rôle que l'attribut à l'égard des modes, finis ou infinis? 123-124. — Que veut dire Descartes quand il déclare que la substance est inséparable de son attribut principal? 141. — La désignation de l'être (dans le sens d'existence) par le terme d'attribut dans le Court Traité correspond-elle au langage cartésien? 176-177. — La conception par soi de l'attribut est une conséquence de l'existence par soi, 195 (note), 196, 220 et sq. — Le problème de l'attribut *causa sui*, 219 et sq. — L'attribut peut-il, chez Spinoza, être assimilé à la substance? 221 et sq., 247-249. — On arrive à la spécificité, à la pluralité et au parallélisme des attributs par deux mouvements convergents dont l'un progresse inductivement en utilisant la distinction radicale établie par Descartes entre l'étendue et la pensée, tandis que l'autre procède deductivement en partant de la notion d'attribut substantiel, 257-258.

AXIOMES ABSTRAITS. — Voir *principes généraux*.

CAUSALITÉ. — Voir *principes généraux*. — Universelle applicabilité du principe de causalité chez Descartes; il est le moyen essentiel, sinon le seul moyen pour démontrer l'existence de Dieu, 23. — Principe cartésien d'après lequel tout ce qui existe est ou par une cause ou par soi comme par une cause, 31 (note 2), 94-95. — La causalité transitive suppose toujours une étoffe commune et, par suite, la causalité immanente d'une même essence, 111, 137 (note 1). — Dans la causalité transitive, il devrait y avoir une hétérogénéité complète entre essences et existences ou on serait obligé d'en revenir à la causalité immanente, 158-159 (note).

CAUSALITÉ IMMANENTE. — Voir *causalité, causa sui, essence, méthode, tout*. — La causalité immanente permet de saisir dans une intuition unique tous les caractères attribués à la Nature dans le premier dialogue, 17. — Elle ne trouve pas encore dans ce texte une traduction conceptuelle, 18. — Elle y est illustrée par l'exemple du rapport de l'entendement avec ses idées, 18, 127. — La traduction conceptuelle voulue sera fournie à Spinoza par la relation modusubstantielle de Descartes, 19, 20, 135, 253. — Au sein de la divinité, la causalité, chez l'auteur des Méditations, devient immanente, 24. — La cause formelle comme cause immanente, 24. — La théorie de la causalité immanente permet d'interpréter l'expression *causa sui*, 25 et sq. — Les deux propositions sur lesquelles, à partir de l'Appendice au Court Traité, repose l'édifice de la démonstration relative aux caractères de la substance ne sont que deux affirmations complémentaires du caractère exclusif et universel de la causalité immanente, 155-156. — Spinoza

fonde sur l'intuition de la causalité immanente l'existence nécessaire de Dieu, l'impossibilité d'en avoir une idée claire et distincte sans se le représenter existant, et la vérité, accompagnée immédiatement de certitude, d'une telle représentation, 188 et sq. — Les principaux aspects de la vision du monde dans la perspective de la causalité immanente, 252-253.

CAUSA SUI. — Voir *attribut, causalité immanente, Dieu, essence, existence, infini, méthode, substance*. — Dieu est-il chez Descartes effet de lui-même? 24 (note 1). — Signification du terme *causa sui* chez Spinoza, chez Descartes et dans la scolastique, 25 et sq. — Double acception qui paraît devoir être attribuée nécessairement à ce terme dans le spinozisme, 27-28. — L'aséité du naturant est en un sens négative, mais elle a une raison positive, 28. — Discussion de Descartes avec Caterus et Arnauld sur la question du *par soi*, 28 et sq. — Descartes n'aboutit pas à justifier l'aséité parce qu'il en cherche la raison dans une puissance exercée par Dieu à l'égard de lui-même, 31. — Les deux conceptions positives mais différentes de la *causa sui* chez Spinoza, 33. — Il faut déterminer a priori le signe auquel on reconnaîtra ce qui pourra être regardé comme *causa sui*, et ce signe sera la conception *par soi*, 33. — Passe-t-on de la *causa sui* à l'infini ou inversement? 89 et sq. — L'infini solidaire de la *causa sui* est-il l'infini dans son genre ou l'absolument infini? 96 et sq., 218 et sq., 247. — Toute pluralité, toute division, toute limitation de l'être est incompatible avec l'existence nécessaire, 101, 244, 248-249. — De la définition d'une chose qui existe *par soi* ne peut résulter une pluralité, 158-159. —

Il ne s'agit pas ici d'une simple absence de cause externe de multiplicité mais d'une raison intérieure positive d'unicité, 159-161. — Comment le « *par soi* » cartésien aboutit à repousser la puissance réalisante dans le domaine du virtuel, 209. — Difficulté qu'il y a dans le deuxième argument cartésien à transférer le « *par soi* » à l'intemporel, 238. — Retour sur la signification du terme *causa sui* chez Spinoza, 243-246. — Primat de l'infini sur la *causa sui*, 246-247. — Différence entre Descartes et Spinoza dans la conception du « *par soi* », 261.

COGITO. — Voir *moi, pensée*. — Confusion du moi affectant et du moi affecté dans la théorie cartésienne du cogito, 19. — L'idée de perfection impliquée dans la conscience du cogito, 202. — La présence de l'idée de perfection dans la conscience de l'imperfection qui appartient au cogito permet-elle de rapprocher Descartes de Spinoza? 214-215 (note).

CONSCIENCE. — Voir *pensée*. — Elle appartient chez Spinoza à la nature naturée, 116. — Nous devons, chez Descartes, envisager la pensée divine comme une conscience, 145.

CORPS. — Voir *étendue, âme et corps*.

CRÉATION CONTINUÉE. — 135 et sq.

CRÉATIONISME. — Le créationisme aboutit, d'après Spinoza, à une coupure complète entre le Créateur et les créatures ainsi qu'à une limitation du Créateur, 12-14, 45, 87 (note 3). — C'est dans le créationisme que « l'effet diffère de la cause précisément en ce qu'il tient de la cause », et ce principe n'est utilisé par Spinoza que pour instituer une argumentation *ad hominem*, 157 et sq. (note).

DIEU. — Voir *attribut, causa sui, essence, méthode, préordination*

divine, substance, unité. — Dieu comme Nature naturante, 23. — Dieu est l'Univers se posant lui-même, 25. — On peut demander la cause du Dieu naturé, mais non du Dieu naturant, 27. — Pourquoi Dieu, d'après Arnauld, n'a-t-il pas besoin de cause? 28 et sq. — Fonction génératrice et synthétique de l'idée de Dieu, 42-43. — Définition de Dieu dans le Court Traité, 47. — Dieu ne saurait être assimilé à la Nature comme « *massa quaedam* » ou comme « *materia corporea* », 51 (note 1). — Il est impliqué directement par le mode et se révèle immédiatement à propos de lui, 62-64. — Dieu joue le même rôle dans le cartésianisme et dans le spinozisme au point de vue de la possibilité que nous avons de porter essences et qualités au plus haut degré de perfection, 65-68. — L'idée de Dieu comme principe de synthèse a priori pour l'admission d'une infinité d'attributs, 68 et sq. — Les deux modes d'argumentation employés par Spinoza pour justifier la définition de Dieu comme ens constans infinitis attributis, 75-81. — Dieu est-il substance dans le Court Traité? 83. — Critique de la deuxième preuve cartésienne de l'existence de Dieu, 89 et sq., 96 (note 2). — Immutabilité des décrets divins chez Descartes et chez Spinoza, 92 (note). — L'unicité de Dieu est affirmée, mais non prouvée dans l'Appendice au Court Traité, 152. — Preuves de l'existence de Dieu, 162-251. — Descartes et Spinoza sont d'accord pour déclarer qu'il y a deux méthodes pour démontrer l'existence de Dieu, l'une a priori et l'autre a posteriori; l'entendent-ils dans le même sens? 164-166. — Des trois arguments cartésiens, le second ne figure pas dans le Court Traité, 166-167. — Transformation du premier argument dans le même

ouvrage, 167-174. — Pourquoi cette preuve transformée ne figure-t-elle pas dans l'Éthique? 172. — Comment doit être interprété le principe spinoziste: « *Cogitandi potentia ad cogitandum non major est quam naturae potentia ad existendum et operandum* », 171-172. — Comment le second argument cartésien diffère du premier et comment Descartes est obligé d'y faire intervenir un certain nombre de principes rejetés par Spinoza, 173. — Transformation du second argument cartésien dans les lettres à Hudde et dans l'Éthique, 173-174. — Les trois formules de l'argument a priori données dans le Court Traité, 174 et sq. — La défense de cet argument dans ce même ouvrage et les origines cartésiennes de cette défense: le jugement par lequel nous attribuons l'être à Dieu porte bien sur la chose et non pas sur l'idée, 178-179; l'idée de Dieu n'est pas une idée fictive, car nous pouvons en démontrer un grand nombre de propriétés, 179 et sq.; les caractères de l'objet représenté par cette idée ne permettent pas de la considérer comme formée à partir d'autres idées ou des impressions sensibles, 179, 182-183; l'inventaire de nos idées nous révèle que, dans leur réalité objective, elles ne dépendent de nous ni relativement à l'essence ni relativement à l'existence, 179, 183-185; enfin Dieu seul doit être le sujet de ce que j'affirme de lui, 180, 185-188. — L'idée de Dieu, chez Descartes, ne peut être matériellement fausse, 186. — Elle ne peut non plus avoir une cause éminente, 186-187. — Elle n'exige pas la connaissance de toutes les perfections divines mais seulement celle de quelques-unes pourvu que l'existence nécessaire soit une des choses que nous apercevons ainsi

être en Dieu, 187. — Elle est invariable, 187-188. — Si Dieu n'existait point, dit Spinoza, je ne pourrais rien en affirmer et il doit être le sujet de toutes les autres choses, 188-189. — Dans l'argument a priori, il ne s'agit point pour lui de passer du possible à l'être en s'appuyant sur le contenu objectif d'une essence idéale privilégiée, mais de discerner simplement, sur le plan de l'extra intellectum, ce qui existe par autrui et ce qui existe par soi, 194. — La position de Dieu se confond dans le spinozisme avec la position de l'être; ou encore: la position de l'être est le corrélatif qui justifie la position de Dieu, 197. — L'argument a priori ne saurait avoir la même signification chez Descartes et chez Spinoza, 197 et sq. — Descartes l'introduit en s'installant dans le domaine des essences mathématiques, c'est-à-dire dans un monde de possibilités idéales, 197 et sq. — Il est caractérisé chez lui par une progression de l'idée ou de l'essence vers la chose, 200-201. — L'idée de perfection y joue le rôle de principe de synthèse intra intellectum, 201-202. — Pas de différence importante entre cet argument et celui de Saint Anselme, 202-203. — Peut-il être interprété comme exprimant une nécessité imposée par les choses à la pensée? 203 et sq. — La perfection peut-elle cesser d'y être principe de synthèse intra intellectum pour y devenir source d'existence? 205 et sq. — Les diverses possibilités qui interviennent dans les étapes successives de cette seconde forme de l'argument ontologique chez Descartes : transformation du possible intra intellectum, soit en puissance de réalisation, soit en possible effectif extra intellectum, 207-212. — Double problème que Spinoza se propose de

résoudre : détermination intra intellectum de l'ens realissimum et détermination extra intellectum de la causa sui, 216-217, 225 et sq. — Rôle de l'attribut substantiel ou de la substance dans cette double détermination, 217 et sq., 225. — Les deux premières preuves de l'Ethique relèvent de la technique de l'argument ontologique cartésien; elles présentent les mêmes difficultés, 225 et sq. — La troisième preuve conclut-elle que nous devons nécessairement affirmer l'existence de Dieu ou que le mode d'existence de Dieu est la nécessité? 228 (note 2). — La troisième et la quatrième preuves nous montrent dans l'absolument infini la condition de l'être et refusent au fini le droit de s'affirmer isolément, 229. — Effet que produirait l'intervention des preuves, 228 et sq. — Exposé de la deuxième preuve cartésienne, 231-236. — Unité des facultés de Dieu et simplicité de l'action divine, 234 (note 1). — La deuxième preuve cartésienne suppose nécessairement que l'être premier est une pensée, 235-236. — Critiques relatives à cette preuve, 237-239. — Diverses conceptions de l'être nécessaire auxquelles elle conduit, 239. — Spinoza transforme l'argument de manière à ce que la liaison de l'infini et du nécessaire et l'incompatibilité du fini avec ce dernier soient universellement valables et n'impliquent pas que l'être premier soit une pensée, 239-244.

DISTINCTION MODALE. — Voir *causalité immanente, essence*. — L'implicance analytique de la substance par le mode répond chez Descartes à des relations diverses, 19. — Utilisation par Spinoza de la distinction modale pour l'édification de sa théorie de l'attribut dans le Court Traité, 52 et sq. — Les deux sortes

de distinctions modales dans le cartésianisme, 52 (note 2). — La relation modo-substantielle n'est pas, chez l'auteur des *Méditations*, une simple implicance unilatérale de notions; elle est aussi un rapport de choses existantes ou comportant une certaine possibilité d'existence, 53 et sq. — Les deux formes d'utilisation de la distinction modale chez Spinoza: implicance d'essence et implicance de substance, 60 et sq. — La distinction modale ne fait, dans le *Court Traité*, qu'exprimer une réalité métaphysique dont la vérité a été obtenue par d'autres voies, 103. — La distinction modale confrontée avec la définition de l'essence d'après laquelle il y a réciprocity de conception et d'existence entre celle-ci et la chose, 141 et sq. — La relation de Dieu et des esprits finis ne peut être considérée chez Descartes comme une relation modo-substantielle, 145. — La nature de la distinction modale qui intervient dans l'Appendice au *Court Traité* est parfois mal déterminée, 150 (note 1).

DISTINCTION RÉELLE. — Voir *attribut*, *substance*. — L'usage polémique de la distinction réelle a ses origines dans les tendances du premier dialogue, 46. — La distinction réelle n'intervient qu'exceptionnellement dans l'argumentation du *Court Traité* relative à la substance, 103. — Elle reste encore l'ennemie qu'il faut combattre à cause du pluralisme qui paraît en résulter, 104. — Une conception indépendante ne permet de conclure chez Descartes à une distinction réelle que s'il s'agit d'êtres complets, c'est-à-dire d'êtres conçus d'une manière suffisante pour nous faire connaître que ce sont des substances, 113. — Rôle de Dieu dans la théorie carté-

sienne de la distinction réelle, 114 (note 2). — La distinction réelle implique chez Descartes que les deux choses considérées ne peuvent être regardées comme appartenant à un même sujet, 115. — La distinction réelle joue à partir de l'Appendice au *Court Traité* un rôle capital dans l'établissement des propositions relatives à la substance, 150 et sq. — Usage fait dans certains cas par Spinoza du terme « distinction réelle » pour désigner une distinction entre attributs qui n'est pas, d'autre part, une distinction entre substances, 151 (note 2). — La distinction réelle, comme distinction entre substances, n'est point admise par Spinoza; elle est subordonnée à l'hypothèse d'une pluralité de substances et elle est uniquement utilisée pour annuler les effets possibles de cette hypothétique pluralité, 151. — La distinction réelle entre attributs est une condition nécessaire de la distinction réelle entre substances, mais n'en est pas une condition suffisante, 152.

DURÉE. — Divisibilité indéfinie de la durée, 136 (note 1), textes relatifs à la création continuée, — 232, 238.

EN SOI. — La thèse qu'une position en soi constituerait entre les êtres et, en particulier, entre Dieu et sa créature, une barrière infranchissable est soutenue par Spinoza dès le premier dialogue, 12-14, 45. — En soi et par soi coïncident chez Spinoza, 61, 95, 113-114. — Ils ne coïncident pas chez Descartes qui emploie d'ailleurs fréquemment l'expression « par soi » dans le sens de « en soi », 67 (note 1), 114. — L'idée d'un corps très parfait, ou toute idée du même ordre, subit victorieusement l'épreuve de la position en soi mais non celle de la position par

soi ; seul l'être souverainement puissant . comporte l'existence par soi, 208.

ESSENCE. — Voir *attribut, causalité immanente, Dieu, distinction modale, existence, idée, méthode, substance, Univers.* — *Essentia actuosa, essentia affirmativa*, 21. — L'attribut permet de caractériser la substance comme l'*essentia actuosa* par excellence, 33. — Le principe : ce que nous concevons clairement et distinctement appartenir à la nature d'une chose peut être affirmé avec vérité de cette chose sert d'introduction à l'argument ontologique dans le Court Traité et dans les Méditations, 131, 174. — Pour appartenir à l'essence d'une chose, il ne suffit pas d'être nécessaire à la conception et à l'existence de la chose, mais il faut, inversement, ne pouvoir exister ni être conçu sans la chose, 139 et sq., 152. — Comment Descartes entend-il qu'une substance ne saurait, sans son essence, exister ni être conçue ? 141. — L'essence est, pour lui, dans les substances, 142 et sq. — La conception de l'essence ci-dessus mentionnée domine toute la transformation que Spinoza fait subir à la théorie cartésienne des distinctions, 145. — Dieu est aperçu comme *essentia actuosa* et l'*essentia actuosa* devient Dieu, 155. — L'ensemble des propriétés relatives à la substance ne fait qu'exprimer sous divers aspects l'intuition fondamentale de cette *essentia actuosa*, 155 et sq. — L'essence d'une chose qui existe par soi ne doit pas être considérée comme une sorte d'être incomplet indifférent au nombre, 159 et sq. — Que peut être l'essence de l'homme pour Spinoza ? 160 (note 2). — Le second énoncé de l'argument ontologique dans le Court Traité commence par l'affirmation de l'éternité des

essences ; problèmes soulevés par cette éternité dans le cartésianisme, 175-176. — A quoi reconnaît-on chez Descartes une vraie et immuable nature ? 180-181. — L'essence, dans la perspective de la causalité immanente, ne peut être qu'une réalité extra intellectum ; elle est chose et non représentation jouant le rôle d'archétype ou définissant des conditions de possibilité, 180 (note 1), 190 et sq. — Essence de mode et essence de substance, 190-193. — Essence objective et essence formelle, 193. — L'existence de Dieu est essence parce qu'elle est l'état même de la puissance posante, de la cause absolue, de l'*essentia actuosa* et affirmative, 194. — Le principal défaut de l'argument ontologique cartésien est la confusion entre l'essence idéale et représentative avec l'*essentia actuosa*, 195, 208. — Essences mathématiques et essence de Dieu chez Descartes, 198. — Problème de la situation qu'occupe chez lui l'essence relativement à la réalité objective de l'idée et relativement à la chose, 198 et sq. — *Forma essentialis* chez Descartes, 255.

ÉTENDUE. — Voir *attribut, étendue et pensée.* — Qu'est-ce que la substance étendue chez Descartes ? 54 et sq. — En quel sens le corps, et, en particulier, le corps humain, sont-ils pour lui de simples modes ? 56 et sq. — Corpus generaliter sumptum, 56 (notes 1 et 2). — Difficultés éprouvées par le cartésianisme dans la substantialisation des parties de l'étendue, 58. — Ce n'est que comme attribut de Dieu que l'étendue est capable, dans le spinozisme, de produire les corps, 62, 265. — Transfiguration de l'étendue par la substantialité, 64. — Problème de l'au-delà de l'étendue représentée, 118. — L'étendue est, pour Spinoza, un

naturant qui participe nécessairement, qu'il le veuille ou non, aux caractères du sujet, 119 et sq. — Elle est espace spatialisant et non pas espace spatialisé, 127-128. — Descartes n'admet pas que l'on considère l'étendue comme quelque chose de séparé du sujet étendu ou corps, 142 et sq.

ÉTENDUE et **PENSÉE**. — Voir *attribut*, *méthode*. — Le corporel et le pensant dont il est question dans le premier dialogue sont-ils les substances cartésiennes? 9 (note 1) et 10 (note 5). — Leur distinction radicale affirmée par la Concupiscence, 12. — Transfiguration de l'étendue et de la pensée en tant qu'on les considère comme attributs de Dieu, 62-64. — Le corps n'est pas limité par la pensée ni la pensée par le corps, 96 (note 2), 248. — L'étendue considérée « ratione substantiae », 118, 128, et la pensée « sub cogitatione » et « remotis ideis », 116, 118. — L'étendue et la pensée sont bien chez Descartes des notions primitives, mais elles ne peuvent être hypostasiées comme telles, 143-144. — En quel sens l'étendue et la pensée ne sont-elles pas chez lui des universaux? 144.

ÊTRE. — Voir *existence*.

EXISTENCE. — Voir *distinction modale*, *distinction réelle*, *Dieu*, *essence*, *être*, *réalité*, *substance*, *Univers*. — L'existence doit être justifiée, 22, 94. — Hiérarchie et implicance des existences, in se et in alio chez Descartes, 53 et sq. — Il n'y a, pour Spinoza, que l'être considéré dans sa totalité et dans son unité qui puisse posséder l'existence nécessaire, 100-101, 112. — Ni la pensée ni l'étendue considérées en général, 142, ni le nombre indéfini, 187, ne subissent victorieusement, d'après l'auteur des Méditations, l'épreuve de la réalisation existentielle; il n'en

est pas de même pour Dieu, 187, 208. — Lecture directe, par Spinoza, dans la structure du réel, de la manière d'exister de chaque chose, 193 et sq. — La position de l'être comme corrélatif qui justifie la position de Dieu, 197, 214 (note). — Que signifie le principe cartésien d'après lequel nous ne concevons jamais les choses que « tanquam existentes »? 214 (note). — Solidarité de l'essence et de l'existence chez Descartes, 240-241. — Ecart qui subsiste chez lui entre la possibilité et la puissance d'exister, 241-242. — Comment cet écart doit disparaître dans le spinozisme, 243-244. — Variation corrélatrice de l'essence, de la puissance et de l'existence dans les deux systèmes; comment cette thèse présente chez Spinoza plus d'homogénéité et reçoit une justification ontologique qui lui fait défaut chez Descartes, 258.

FACIES TOTIUS UNIVERSI, 57, 123, 160 (note 2), 256.

FINALITÉ. — Voir *tout*. — Finalité interne chez Spinoza, 57, 123-124, 160 (note 1).

IDÉE. — Voir *Dieu*, *essence*, *substance*. — *Idee claire et distincte*, voir *méthode*. — La relation de la réalité objective de l'idée à la cause qui doit contenir actuellement un degré égal ou supérieur de perfection est conçue par Descartes sous les formes les plus diverses, 168. — L'idée diffère chez Spinoza de son idéat; autre est le cercle, autre est l'idée du cercle, 178. — Les rapports objectivement représentés dans une idée n'appartiennent pas à l'idée envisagée matériellement et ne peuvent servir de point d'application au jugement, 178-179. — Les idées, considérées dans leur réalité objective, ne dépendent de nous ni relative-

ment à l'essence, ni relativement à l'existence, 179, 183-185. — La division tripartite des idées au point de vue de la nécessité, de la possibilité et de l'impossibilité ne coïncide pas entièrement dans le cartésianisme et dans le spinozisme, 184. — Fausseté matérielle des idées chez l'auteur des Méditations, 186.

IN ALIO. — Voir *en soi*, *existence*.

INFINI. — Voir *attribut*, *causa sui*,

Dieu, *substance*. — L'infini est-il limité par le fini ? Thèses de Spinoza et de Descartes sur cette question, 12-14. — Argument en faveur de l'infini de la Nature dans le premier dialogue, 16. — Equivalence et réciprocité de la toute-puissance et de l'infini, 23. — Impossibilité de conclure du fini à l'infini, 66 (note 1). — Passage du fini à l'infini par la représentation de l'accroissement progressif de la pensée, 81. — On peut généralement traduire chez Spinoza dans son genre = x , sans aucune détermination relative à l'unicité ou à la multiplicité des attributs, 102-103, 218. — Primat de l'infini sur le fini chez Descartes et chez Spinoza, 214-215 (note).

INSTANT. — Instant mathématique et instant dynamique chez Descartes, 137 et sq.

JE. — Voir *cogito*, *conscience*, *moi*, *pensée*. — Il ne faut pas que le « je » cartésien devienne un absolu, 13.

JUGEMENT. — Condition du jugement et condition de l'être, 214-215 (note).

LIEU. — Lieu intérieur chez Descartes, 55 (note).

MÉCANISME. — Mécanisme chez Descartes, 57.

MÉTHODE. — Voir *Dieu*, *distinction modale*, *distinction réelle*, *es-*

sence, *principes généraux*, *substance*. — Défiance que paraît avoir originairement Spinoza pour la norme de l'idée claire et distincte, 11-14. — Méthode inductive et processus régressif consistant à dégager des relations d'implicance entre essences, dans le premier dialogue, 34. — Processus analytique du type mathématique dans le même texte, 36. — Application de cette dernière méthode à la recherche de la raison de la conception par soi de l'étendue et de la pensée, 37-38, à celle de la condition des propres de Dieu, 38, à celle de l'essence qui se justifiera comme *causa sui*, 38-39. — Méthode synthétique dans le premier dialogue, 41-43. — Collaboration des méthodes analytique et synthétique pour la définition de Dieu, 66-67. — L'axiome : plus un être a de réalité, plus d'attributs lui appartiennent, sert de principe à la conception de Dieu comme *ens constans infinitis attributis*, mais se justifie à son tour par l'idée de l'*ens absolute infinitum*, 78. — Il exprime d'ailleurs, non pas un fait réel, mais une loi idéale de construction, 79. — Représentation d'un être infini pensant par le moyen de l'idée d'un accroissement indéfini de la pensée, 81, 92 (note). — Analogies de l'Entretien avec Burman et du De Emendatione relativement à la nécessité du nexus entre les idées, 92 (note). — La corrélation *causa sui-infini in suo genere* n'est qu'une esquisse incomplète mais privilégiée de l'opération unique et seule réelle par laquelle l'être se pose, 101, 223. — La méthode de régression analytique aboutit à introduire dans l'unité réalisante une infinité de lois de réalisation, 120. — Spinoza se rattache-t-il à la méthode syn-

thétique d'Euclide ou à la méthode analytique de Descartes ? 128. — Ce qu'il considère, c'est le processus génétique en général, 128-129. — Adoption par Spinoza du principe cartésien de la valeur objective de l'idée claire et distincte, 130 et sq. — Ce qui relève, chez Descartes, de la juridiction de ce principe, 131 et sq., 146-147. — Analogies entre les *Regulae* et le *De Emendatione* au sujet de l'impossibilité de l'erreur dans les idées simples, du nexus entre les idées, de l'homogénéité nécessaire du *quaesitum* et du *datum*, de la puissance qu'a l'entendement de se forger spontanément ses instruments initiaux et de s'en fabriquer de plus complexes au moyen des premiers, 143-144 (note). — Le principe de l'idée claire et distincte n'intervient pas d'une manière explicite, non plus que la théorie des distinctions, au cours de la démonstration des propositions concernant la substance, dans le *Court Traité*, 146. — Le principe et la théorie en question prennent une importance croissante à partir de l'*Appendice au Court Traité*, 149. — Désormais, l'ensemble des propositions relatives à la substance ne fait qu'exprimer les différents aspects d'une intuition unique, celle de l'*essentia actuosa*, 155 et sq. — Cette intuition, non l'indiscernabilité conceptuelle, est la véritable justification de la thèse d'après laquelle il ne peut y avoir plusieurs substances de même attribut, 159 et sq. — La continuité de la déduction qui permettrait de saisir le passage de Dieu à son idée conformément aux exigences du *De Emendatione* n'est pas réalisée dans la première preuve cartésienne, 169-170. — Un complexe formé par l'entendement et susceptible

d'être divisé par lui correspond chez Descartes à une vraie et immuable nature si on peut en déduire des propriétés qui lui appartiennent en tant que complexe, 180-181. — Comment la connaissance réflexive permet à Spinoza de trouver dans l'objet de l'idée la justification de la manière dont nous nous le représentons, 196. — Nécessité, chez Descartes, de concevoir l'être parfait par un passage à la limite, en partant de l'être imparfait, 234, 236-237. — L'infini comme limite d'un mouvement progressif idéal et indéfini, dans l'Entretien avec Burman, 236 (note 1). — Combinaison d'intuitions chez Descartes, superposition ou équivalence d'intuitions, convergence de procédés constructifs chez Spinoza, 250-251. — Convergence de processus inductifs et de processus déductifs dans l'admission de la conception par soi et du parallélisme des attributs, 257. — Continuité de la déduction chez Spinoza dans cette question, 258, — dans celle de la variation corrélatrice de l'essence, de la puissance et de l'existence, 259, — dans celle du rejet de principes généraux jouant à l'égard du réel le rôle de principes régulateurs, 259. — Impossibilité de séparer dans le spinozisme la méthode et le système, 261. — Énumération des principaux moyens utilisés par l'auteur de l'*Ethique* dans l'édification de sa doctrine de Dieu, 262. — Quels sont ceux qui sont indubitablement empruntés à Descartes, 263. — Impossibilité de faire coïncider l'Univers d'essences intelligibles construit à partir du cartésianisme avec le panthéisme primitif de Spinoza, 264. — La causalité immanente et la méthode de régression analytique imposée par la nature de la relation modo-

substantielle se développent en sens inverse, 264.

MODE. — Voir *distinction modale, essence, possible*. — La limitation des modes n'est pas incompatible avec la perfection de Dieu, 88 (note). — Participation du mode à la puissance posante, 122. — Différence qui existe entre la situation des modes à l'égard des attributs et celle des attributs à l'égard de l'infini de la substance, 123-124. — L'esse objectif du mode de la pensée devrait, au point de vue de la réciprocité du naturant et du nature, être traité comme un esse formel au milieu des autres, 125.

MODO-SUBSTANTIELLE (relation). — Voir *causalité immanente, distinction modale, substance*.

MOI. — Voir *cogito, je, pensée*. — C'est le moi qui, chez Descartes, est l'objet direct de la création continuée; ce ne sont pas mes pensées, 136 et sq.

MONDE EXTÉRIEUR. — Solution de la question de l'existence du monde extérieur dans le spinozisme, 65 (note 4).

MOUVEMENT. — Il est considéré par Descartes comme un état des corps, 55 (note).

NATURANT et NATURE. — Voir *causa sui, Dieu, étendue*. — Entre le naturant et le nature il ne peut y avoir ni identité ni analogie, 119. — Difficultés relatives à la détermination de la ligne de séparation entre le naturant et le nature dans le spinozisme, 122. — Il semble que la réciprocité du naturant et du nature ne devrait s'instituer que dans le domaine homogène de l'esse formel, 124-125.

NATURE. — Voir *Dieu, essence*. — Caractères qui lui sont attribués dans le premier dialogue, 15.

NÉANT. — Le néant n'a pas d'attributs, 75-76.

NÉCESSAIRE. — Voir *causa sui*.

NÉGATION. — Tout défaut et toute négation présupposent, chez Descartes et chez Spinoza, la chose relativement à laquelle se manifestent ce défaut ou cette négation, 92 (note); mais, quand il s'agit de cette question, Descartes se place généralement sur le plan des idées ou des essences, Spinoza sur celui des existences, 214-215.

OBJECTIF (Réalité objective). — Voir *idée, pensée*.

ONTOLOGIQUE. — Voir *Dieu, essence, méthode*.

PANTHÉISME. — Voir *causalité immanente*. — Le panthéisme de Spinoza est-il antérieur à l'influence cartésienne? 1-3. — Il joue toujours, relativement à la constitution du monde sous la forme d'un système d'essences intelligibles, le rôle de principe régulateur, 254. — Il existe entre ce système et lui un désaccord définitif, 265.

PARALLÉLISME. — Voir *méthode*. — Parallélisme ontologique et parallélisme épistémologique, 73. 126. — Processus convergents aboutissant au parallélisme, 255.

PAR SOI. — Voir *causa sui*.

PARTIE. — Voir *tout*.

PENSÉE. — Voir *attribut, cogito, infini, méthode, moi*. — Qu'est-ce que la substance pensante chez Descartes? 58 et sq. — Problème de l'au-delà de la pensée conçue ou consciente, 116-117. — Problème de l'esse objectif de la pensée dans sa relation avec la réciprocité du naturant et du nature et avec le parallélisme ontologique, 125-126. — Descartes ne veut pas que l'on considère la pensée en dehors d'un « je pense », 142. — A l'intérieur du dernier sujet obtenu par régression analytique la pensée devrait nécessairement pour lui redevenir un « je pense », 145.

POSSIBLE. — Voir *essence, existence, Dieu*. — Le possible n'a, dans le cartésianisme et dans le spinozisme, ni la même signification, ni la même extension, 183-184. — Possibilité du mode chez Spinoza, 193. — Pas de puissance ni de possible pour lui au delà de l'existence, 230, 231, 243.

PREORDINATION DIVINE, chez Descartes, 135 et sq.

PRINCIPES GÉNÉRAUX. — Voir *causalité, méthode*. — Dans la question du par soi, c'est Arnauld qui est le plus fidèle au principe cartésien et spinoziste sur le primat des propositions particulières relativement aux propositions universelles, 29. — Le processus régressif du premier dialogue consistant à dégager des relations d'implicance entre essences n'est pas une induction fondée sur des principes généraux comme celui de causalité, 34-35. — Utilisation du principe d'après lequel le rien n'a pas d'attributs et de la règle d'après laquelle plus un être a de réalité plus d'attributs lui appartiennent, 75 et sq. — Substitution aux principes généraux précédents d'une intuition directe de l'accroissement de réalité et de puissance corrélatif à celui de l'attribution, 80. — Utilisation du principe *ex nihilo nihil* au cours de la démonstration des propositions relatives à la substance, dans le Court Traité, 147, 156 (note 1), et dans l'Épître IV, 156 (note 1). — Spinoza nous recommande d'éviter l'intervention des principes abstraits, 157 (note). — Caractère intuitif que peut prendre l'axiome d'après lequel la connaissance de l'effet dépend de la connaissance de la cause et l'enveloppe, 157 (note). — Principes généraux sur lesquels s'appuyait Descartes dans sa première preuve de l'existence de Dieu et que Spinoza ne pouvait

utiliser que dans un but polémique, 167. — Signification du principe cartésien : qui peut le plus peut le moins, 232. — Élimination des principes généraux dans la transformation de la deuxième preuve cartésienne de l'existence de Dieu opérée par Spinoza, 249.

PROPRE. — Voir *attribut, méthode*. — Les propres ne nous donnent de Dieu qu'une « connaissance très petite et très modeste », 40-41. — Leur groupement est déterminé a priori, 41. — Ce sont des adjectifs qui supposent des substantifs, 47, 48 (note 1).

RÉALITÉ. — Voir *existence*. — Echelle hiérarchique de degrés de réalité chez Descartes, 182-183, 240, 258.

RÉFLEXIF. — Connaissance réflexive, 196.

SUBSTANCE. — Voir *attribut, causalité immanente, Dieu, distinction modale, étendue, étendue et pensée, essence, infini, méthode, pensée, réalité*. — Le problème des rapports de la substance avec ses modes en tant qu'elle en est affectée, 18, et en tant qu'elle les produit, 18 et sq. — La substance caractérisée par l'attribut comme l'essentia actiosa par excellence, 33. — La notion de substance dont part le Court Traité est celle d'un par soi ou d'un en soi qui a pour cause un par soi, 82 et sq. — Cet en soi a une essence et un degré de perfection, 84. — Comment, du seul fait qu'elle n'admet pas de cause extérieure, peut-on conclure que l'essence d'une substance implique l'existence ? 94. — L'essence infinie in suo genere a-t-elle tout ce qu'il faut pour répondre aux conditions de l'existence nécessaire, et la substance doit-elle être ramenée aux limites de l'attribut considéré comme causa sui, 96 et sq., 218 et sq. —

Unité de la substance, 97 (note 4). — Dans la formule : la substance est infinie dans son genre, dans son genre = x, 102-103, 218. — Le Court Traité dit qu'à aucune substance conçue à part l'existence nécessaire n'appartient, 112. — Dans la formule : il ne peut exister qu'une substance de même attribut, le mot « même » indique l'unité d'une condition, 145. — Les propositions relatives à la substance et leur mode de démonstration dans le Court Traité, 147-148. — L'idée qui nous fait apercevoir l'existence dans la substance ne peut être qu'une idée vraie, 148 (note 2). — Les deux démonstrations des propriétés relatives à la substance après le Court Traité : utilisation de la distinction réelle et de la définition d'une chose incréée, 148-149, 150-161, 219, 247. — Examen des conditions indispensables pour rendre évidente la thèse spinoziste d'après laquelle les substances ne peuvent se distinguer que par leurs attributs, 153 et sq. — Descartes et Spinoza sont d'accord pour reconnaître qu'il n'existe dans la Nature que des substances et des modes, mais Descartes n'admet point pour cela qu'il n'existe que des relations modo-substantielles, 153. — La distinction des attributs qui sert de moyen à la distinction des substances est pour Spinoza qualitative ; elle est, pour Descartes, avant tout numérique, 153-154. — La conception cartésienne suppose qu'il existe une causalité entre substances, plus spécialement une causalité de Dieu à l'égard des substances, 154 ; la conception spinoziste n'est que l'expression d'une intuition fondamentale où Dieu est aperçu comme *essentia actuosa*, tandis que l'*essentia actuosa* devient Dieu, 155. — La réalité objective

de l'idée de substance ne peut être empruntée d'après Descartes, à celle des accidents, 213 (note 1). — Raisons qui motivent ici l'irréductibilité de l'idée de substance, 213 (note 1). — L'infinie perfection appartient à la substance « *absoluta sumpta* », et la limitation est « *ratione substantiae* » un accident, 215 (note). — La substance et l'attribut peuvent-ils être identifiés chez Spinoza ? 221-222. — Nécessité de rendre univoque le concept de la substance pour pouvoir introduire celle-ci dans la définition de Dieu, 225-226 (note).

TEMPS. — Voir *durée*.

THÉISME. — Voir *créationisme*.

TOUT. — Voir *unité*, *finalité*. — L'effet d'une cause immanente forme un tout avec elle, 20 (note 1). — Différence entre la conception de Descartes et celle de Spinoza relativement au rapport du tout et des parties, 57. — Le Tout a tous les attributs, 75. — Liaison des parties avec le tout sur le plan de l'unité résultante et dans la perspective de l'unité principe, 128.

UNICITÉ et UNITÉ. — Voir *attribut*, *causa sui*, *Dieu*, *substance*, *tout*. — Les difficultés relatives au problème de l'unité intérieure de la substance ne peuvent avoir pour Spinoza qu'un caractère accidentel et accessoire, 105-106. — Arguments donnés par lui dans le Court Traité en faveur de l'unité, 108 et sq. — La transformation du spinozisme en monisme idéaliste n'aurait pas permis de résoudre complètement le problème de l'unité, 121.

UNIVERS. — Spinoza emprunte à Descartes la conception de l'Univers comme système intelligible d'essences et d'existences, 45, 147, 254. — L'univers est conçu comme une idée qui se réalise, 126.

Index des noms propres et des textes

Les chiffres en caractères gras renvoient aux pages du présent ouvrage

I. — Descartes

- Correspondance.** — Lettres: à Mersenne, I, n° XXII ; **176** ; — à Mersenne, I, n° XXII bis ; **234** — à Mersenne, II, n° CXLIX ; **236** ; — III, n° CXG ; **66, 182** ; — à Mersenne, III, n° CCXXVII ; **133** ; — à Mersenne, III, n° CCXXXII ; **209** ; — III, n° CCXXXVII ; **233** ; — à Mersenne, III, n° CCXLV ; **43** ; — d'Hyperaspistes, III, n° CCXLVI ; **136** ; — à Mersenne, n° CCXLVIII ; **182, 198** ; — à Hyperaspistes, III, n° CCL ; **136, 215** ; — au père Gibieuf, III, n° CCLXII ; **49, 55, 134** ; — à Regius, III, n° CCLXVI ; **84, 137, 255** ; — à Regius, III, n° CCLXXX ; **114, 169, 172, 182** ; — à Mersenne, III, n° CCXCIX ; **55** ; — à Elisabeth, III, n° CCCII ; **143-144** ; — à Buitendijck, IV, n° CCCXXXII ; **55** ; — au père Mesland, IV, n° CCCXLVII ; **19, 233, 234** ; — au père Mesland, IV, n° CCCLXVII ; **56, 233** ; — à Clerselier, IV, n° CCCLXXI ; **43** ; — à Elisabeth, IV, n° CDVII ; **136** ; — à Elisabeth, IV, n° CDXI ; **136, 137** ; — IV, n° CDXVIII ; **55, 177** ; — à Elisabeth, IV, n° CDXIX ; **137** ; — à Clerselier, IV, n° CDXL ; **259** ; — à Chanut, V, n° CDLXXXVIII ; **127** ; — à Newcastle, V, n° DXI ; **159** ; — d'Arnauld, V, n° DXVII ; **238** ; — à Arnauld, V, n° DXVIII ; **49, 233** ; — à Arnauld, V, n° DXXV ; **19, 49, 76, 144** ; — à Morus, V, n° DXXXVII ; **114, 127** ; — à Clerselier, V, n° DLVII ; **43, 74, 215** ; — à Morus, V, n° DLXVI ; **55**.
- Entretien avec Burman** (manuscrit de Göttingen). — V, **148, 138** ; — **153, 92, 215** ; — **154, 89, 236** — **154-155, 91, 233** ; — **155, 92** ; — **156, 142** ; — **157, 66** ; — **158, 43, 127** ; — **160, 92, 184, 198, 242** ; — **161, 14, 133** ; — **165, 235** ; — **165-166, 92** ; — **167, 127** ; — **176-177, 166** ; — **177, 37**. — Histoire du manuscrit, A. T. V, **145** ; **92**.

Discours de la Méthode. —
 2^e partie : VI, 19; 165. —
 4^e partie : VI, 34; 168 ;
 — 34-35; 89; — 35-36; 136-
 137; — 36; 201. — 5^e partie:
 VI, 45; 137. — Sans réfé-
 rence précise, 36.
Géométrie. — Livre III :
 VI, 442 ; 128.
Méditations. — Préface :
 VII, 8; 168; — 13-14, 84. —
 Abrégé : VII, 14; 56; — 14-
 15, 168. — Méditation II :
 IX (1) 22; 59. — Médita-
 tion III : VII, 37; 184 ;
 — 40; 182; — 40-42; 168 ;
 — 42; 172; — 43; 208; — 43-
 44; 186; — 44; 54, 84, 170;
 — 45; 170; — 46; 32, 74,
 186; — 46-47, 236; — 47 ;
 92; — 48; 89, 91; — 48 et
 sq.; 137; — 48-49; 232; — 49;
 233; — 53; 237; — IX (1)
 32-33; 167; — 36; 43; — 37;
 43; — 41; 171; — sans ré-
 férence précise, 199. —
 Méditations IV et VI, 88.
 — Méditation V : VII, 64;
 174; — 65; 131, 202; — 66;
 32, 174, 202; — 67; 43, 207;
 — 68; 180, 184; — IX (1)
 51; 165; — 52; 165, 199; —
 53; 185, 206, 207; — 54 ;
 165, 199; — sans référence
 précise, 176, 197, 205. —
 Méditation VI : VII, 78 ;
 114. — Méditations, sans
 référence précise: 36, 163,
 183, 205.
Objections et réponses. —
 1^{res} objections : VII, 93;
 87; — 98-100; 203; — 100;
 75, 113; — IX (1) 76 ; 85-
 86; — 92; 180. — Réponses
 aux 1^{res} objections : VII,
 102 et sq., 103-104, 169; —
 108-109; 23; — 109; 31, 137;
 — 110; 31; — 111; 31, 137;
 — 111-112; 87; — 112; 31-
 32, 94, 238; — 113; 127; —
 117; 214; — 118; 181, 207;
 — 119; 32, 43, 184, 207; —
 120; 113, 164 ; — 120-121 ;
 54, 75; — 121; 115; — IX
 (1) 91; 131; — 92; 181; —

93 ; 181 ; — 94 ; 164, 165,
 207; — sans référence pré-
 cise, 205. — 2^{es} objections:
 VII, 123-124; 182; — 124;
 42; — 125; 13; — IX (1)
 100-101; 210; — 118; 211. —
 Réponses aux 2^{es} objec-
 tions : VII, 132-133; 132 ;
 — 134 et sq.; 169; — 137;
 43; — 138; 127; — 139; 66;
 — 140-141; 29; — 141-142;
 14; — 149-150; 131; — 150-
 151; 132; — 152; 133, 187;
 — 153; 57; — 133-140; 182;
 — 139-140; 187; — IX (1)
 110 ; 187 ; — 111; 259 ; —
 117 ; 199, 200; — 118 ; 211,
 212; — 119; 187; — sans
 référence précise, 188. —
 Rationes: Définitions 3, 5, 6, 7 ;
 VII, 161 ; 48, 76, 142, 169 ;
 — Définition 9 ; VII, 162 ;
 131 ; — Axiome 1 ; VII,
 164-165; 30, 95; — Axiome
 5 ; VII, 165 et IX (1),
 128 ; 169, 187; — Axiome
 6 ; VII, 165-166 ; 182 ; —
 Axiomes 7, 8, 9, 10 ; VII,
 166 ; 91, 173, 205, 214,
 236 ; — Propos. 2 ; VII,
 167; 169; — Propos. 3 ;
 VII, 168; 91; — Propos. 4;
 VII, 170; 114. — 3^{es} objec-
 tions et réponses : VII,
 185; 240; — 186-189; 182; —
 IX (1), 138; 59. — 4^{es} ob-
 jections : VII, 200 et sq.;
 113; — IX (1) 162; 28, 29;
 — 164-166 ; 29-30. — Ré-
 sponses aux 4^{es} objections:
 VII, 220 et sq. ; 113; —
 222; 54; — 225-226; 133; —
 226; 114; — 232, 178; —
 233; 186; — 236; 30, 32; —
 236-237; 32; — 237; 32;
 238; 23; — 240-241; 237; —
 242; 24; — 244-245; 24; —
 253 ; 55 ; — IX (1),
 171 ; 50 ; — 172 et sq. ;
 113; — 185; 263; — 186; 250;
 — 186, 189; 263; — sans ré-
 férence précise, 205. — 5^{es}
 objections : VII, 286; 213;
 — 286 et sq. ; 182; — 294
 et sq. ; 182 ; — 301 ; 238 ;

— 303 et sq.; **182**; — 310; **182**; — 337-338; **178**. — Réponses aux 5^{es} objections: VII, 353-354; **138**; — 356-357; **138**; — 360; **77**; — 364; **56**, **213**; — 364 et sq.; **182**; — 365; **186**; — 368; **43**; — 369; **137**, **188**; — 370-371; **66**; — 370 et sq.; **182**; — 371; **43**, **187-188**; — 375; **138**; — 382-383; **177**; — 383; **184**; — 387; **179**; — 390; **179**. — Lettre à Clercelier (réponse aux instances de Gassendi): IX (1), 205-206; **29**; — 206; **259**; — 207-208; **134**; — 209; **203**. — Réponses aux 6^{es} objections: VII, 425; **114**; — 432; **235**; — 433; **54**; — 434-435; **56**. — Réponses aux 7^{es} objections: VII, 519-520; **11**, **133**. — Objections et réponses (sans référence précise), **28**, **183**.

Principes. — Première partie, § 2; **76**; — § 10; **142**; — § 14; **202**, **205**; — § 15; **200**; — § 17 et 18; **169**; — § 20; **89**; — § 21; **137**; — § 22 et 23; **43**; — § 23; **127**, **235**; — § 26; **126**; — § 27; **127**; — § 40; **136**; — § 41; **137**; — § 48 et 49;

153; — § 51; **84**, **225**; — § 52; **76**; — § 53; **48**, **58**; — § 56; **177**; — § 60; **54**, **58**, **114**, **135**, **150**; — § 61, **52**, **150**; § 62; **140**; — § 62 et 63; **141**; — § 63; **48**. — Deuxième partie, § 10; **55**; — § 20; **114**; — § 21; **127**; — § 25; **55**; — § 27; **55**; — § 55, **153**. — Quatrième partie, **36**. — Le texte latin se trouve dans A. T. VIII (1) et le texte français dans A. T. IX (2).

Notae in programma quoddam. — VIII (2), 348; **177**; — 348-349; **49**; — 349; **19**; — 349-350; **107-108**, **115**; — 350; **52**; — 359-361; **182**.

Regulae ad directionem ingenii: Règle III, A. T. X, 369, **250**; — Règle VIII, A. T. X, 397, **144**; 399, **143**; — Règle XII, A. T. X, 420-421, **143**; 425, **143-144**, **169-170**; — Règle XIV, A. T. X, 440, **144**; 442-443, **143**; 443, **143**; 444-445, **143**; 445-449, **143**. — Sans référence précise, **36**. — Histoire du manuscrit, A. T. X, 351-357, **143**; 354, **143**.

Recherche de la vérité. — X, 522; **259**.

II. — Spinoza

Court Traité (Gebhardt, tome I). — Première partie; chap. I, § 1, **131**, **174**; § 2, **131**, **175**, **176**, **178**; § 3, **41**; § 4, **167-168**; § 7, **87**; § 8, **87**, **109**, **180**, **186**, **188**, **190**; § 9, **48**, **99**, **171**, **180**; § 10, **25**, **164**; sans référence précise, **102**, **164**, **184**, **185**; — chap. II, § 1, **47**, **69**, **76**; § 1 à 17, **148**; § 2, **83**, **86**, **98**; § 2 et sq., **82**, **83**; § 3, **100**; § 4, **83**; § 5, **85**, **86-87**; § 6, **98**; § 7, **99**; § 9, **12**; § 10, **27**; § 17, **61**, **76**, **83**, **95**, **97**, **98**, **104**,

111, **151**; § 20, **128**; § 25, **83**; § 26, **62**; § 27, **62**, **65**; § 28, **48**; sans référence précise, **7**, **13**, **98**, **146**, **147**, **156**; — premier dialogue, § 3, **7**, **16**; § 4, **10**; § 9, **11**, **44**, **130**; sans référence précise, **23**, **33**, **34**, **36**, **38**, **39**, **40**, **41**, **45**, **51**, **66**, **74**, **82**, **99**, **127**, **130**; — deuxième dialogue, § 1, **6**; § 2, **6**; § 3, **6**; § 8, **6**, **52**, **119**, **195**; § 10, **6**; § 11, **6**; § 12, **6**, **63**; — chap. III, § 1, **48**, **62**, **99**; § 2, **6**; — chap. IV, § 7, **92**; — chap. VI,

§ 4, 95; § 7, 88; — chap. VII, § 1, 48, 71, 98; § 5, 40; § 10, 6, 44, 52, 195; § 12, 164; — chap. VIII, 51, 122, 195; — chap. IX, § 2, 52, 118, 195. — Deuxième partie, préface, § 2, 65, 98, 99; § 4, 44; § 5, 139; — chap. V, § 10, 62; § 11, 62; — chap. XV, § 4, 109; — chap. XVI, § 3, 20, 109, 135; § 5, 109; — chap. XIX, § 3, 109; § 4, 65; § 6, 63; § 8, 109; § 9, 109; § 11, 109; § 13, 109; § 14, 62; — chap. XX, § 2, 109; § 3, 109; § 4, 65, 109, 112; — chap. XXII, § 3, 6, 62; § 5, 62, 83; — chap. XXIII, § 1, 62; — chap. XXIV, § 2, 62; § 12, 62, 66, 111; § 13, 66, 111; — chap. XXVI, § 7, 6, 20; § 8, 6. — Court Traité, sans référence précise, 3, 4, 5, 7, 8, 9, 10, 22, 35, 50, 51, 53, 61, 66, 68, 75, 82, 93, 102, 103, 105, 108, 110, 111, 119, 133, 134, 140, 146, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 163, 167, 171, 174, 176, 189, 197, 219, 220.

Appendice au Court Traité (Gebhardt, tome I). — Première partie, Axiome 2, 150; Axiome 3, 150, 151-152; Axiome 6, 25, 94; Propos. 3, 25, 94; Propos. 4, 150, 190; Propos. 4, corollaire, 149. — Deuxième partie, § 9, 124-125; § 10, 152, 190; § 11, 190. — Appendice, sans référence précise, 52, 94, 103, 145, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 155, 156, 219.

Renati Descartes principiorum philosophiae pars I et II (Gebhardt, tome I). — Préface, 140; — Première partie, défin. 5, 6, 7, 142; — Axiome 6, 205-206; — Axiome 9, 172; — Axiome 11, 95; — propos. 7, 76, 77, 79, 80, 90-91, 96,

100, 166, 225, 231, 241, 243, 245, 246, 247; — propos. 10, 100-101; — propos. 16, 101; — Deuxième partie, défin. 2, 84. — Sans référence précise, 93.

Cogitata metaphysica (Gebhardt, tome I). — Première partie, chap. II, 191, 192; — chap. III, 137, 242; — Deuxième partie, chap. V, 52, 57, 101, 153.

De intellectus emendatione (Gebhardt, tome II; nous indiquons la page de cette édition). — 13-14; 144; — 14; 117, 178, 193; — 15; 116, 193; — 15-16; 196; — 16; 196; — 19 et sq.; 243; — 20; 250; — 24; 92, 143, 170; — 25; 170, 250; — 27; 93, 181, 243; — 28; 157; — 29; 185; — 29 (note a); 70, 171-172; — 34; 21, 25, 157; — 35; 43, 128; — 36, 21; — 39, 72, 161.

Ethique (Gebhardt, tome II). — Première partie, déf. 1, 25, 39; — défin. 2, 96; — défin. 4, 119; — défin. 6, 43, 216, 225; — axiome 4, 156; — propos. 3, 156, 157; — propos. 4, 153; — propos. 6, 159; — propos. 7, 25, 94, 159; — propos. 8, 95, 159, 160, 189, 191, 215; — propos. 9, 72, 79, 97, 226; — propos. 10, 38, 76, 78, 79, 97, 151, 196, 216, 220-221; — propos. 11, 76, 81, 227, 228, 229, 230, 243, 244; — propos. 12, 25; — propos. 14, 43, 96, 216; — propos. 16, 69-70, 88; — propos. 17, 157, 158; — propos. 24, 25; — propos. 25, 25-26, 33, 158; — propos. 29, 122; — propos. 30, 122; — propos. 31, 158; — propos. 33, 92; — propos. 34, 26, 33. — Deuxième partie, défin. 2, 139, 152; — propos. 1, 65, 81, 92; — propos. 2, 65; — propos. 3, 21; —

- propos. 10, 139, 152; —
 propos. 20, 116; — pro-
 pos. 21, 116. — Quatrième
 partie, préface, 26, 33, 34.
 — Cinquième partie, pré-
 face, 111; — propos. 1,
 110; — propos. 35, 26. —
 Ethique, sans référence
 précise, 35, 38, 40, 103,
 110, 134, 140, 148, 149, 155,
 160, 163, 172, 173, 201, 214,
 219, 225, 231, 257.
**Tractatus theologicus - poli-
 ticus.** — Chap. XIII, G.
 III, 169-171; 40.
Correspondance (Gebhardt,
 tome IV). — Epîtres : II,
 à Oldenbourg, 94, 149,
 222; — Annexe à II (An-
 nexé à Oldenbourg) que
 nous ne possédons pas,
 94, 148, 149, 150, 153, 219,
 222; — III, d'Oldenbourg,
 96, 97, 157, 183; — IV, à
 Oldenbourg, 96, 97, 106,
 128, 131, 149, 153, 156, 157,
 184, 219, 221, 222; — VIII,
 de de Vries, 106-107, 118;
 — IX, à de Vries, 76, 79,
 80, 81, 83, 116, 158, 221; —
 X, à de Vries, 219-220; —
 XII, à Louis Meyer, 32,
 72, 118, 148-149, 156, 252 ;
 — XXX, à Oldenbourg,
 105; — XXXII, à Olden-
 bourg, 105, 118, 128, 252 ;
 — XXXIV, à Hudde, 95,
 97, 101, 160, 222, 223-224;
 — XXXV, à Hudde, 76,
 101, 102, 113, 173, 220, 222,
 223, 224, 225, 228, 229, 244,
 246, 251; — XXXVI, à
 Hudde, 65, 76, 101, 102,
 103, 113, 173, 215, 220, 222,
 223, 225, 228, 229, 245, 248;
 — XL à Jarig Jelles, 70,
 171-172, — XLIII à Os-
 tens, 135; — L, à Jarig
 Jelles, 119, 161, 215; — IX à
 Tschirnhaus, 26, 43, 118; —
 LXIII, de Schuller, 76, 78,
 157; — LXIV, à Schuller,
 71, 76, 78, 157, 158; —
 L.V, de Tschirnhaus,
 125; — LXVI, à Tschir-
 nhaus, 125; — LXXIII, à
 Oldenbourg, 25, 51; —
 LXXXI, à Tschirnhaus,
 63, 265 ; — LXXXIII, à
 Tschirnhaus, 63, 118, 265.
 — Correspondance, sans
 référence précise, 148,
 219.

III. — Autres noms et textes

- Adam et Tannery. — 92,
 143, Œuvres de Descartes
 (Paris, 1897-1910).
 Andler. — 230, De quelques
 livres nouveaux sur le
 spinozisme (Revue de
 Métaphysique et de Mo-
 le, 1895).
 Arnauld. — 19, 24, 28, 29,
 30, 31, 33, 49, 76, 86, 92,
 94, 144, 178, 205, 233, 238.
 Appuhn. — 8, 150, Œuvres
 de Spinoza traduites et
 annotées (tome I), Paris,
 1907 ; — 44.
 Aristote. — 146.
 Avenarius. — 2, 5-6, 10, Ue-
 ber die beiden ersten Pha-
 sen des spinozischen Pan-
 theismus (Leipzig, 1868).
 Bayle. — 56.
 Bergson. — 264.
 Boutroux (Emile). — 175,
 De veritatibus aeternis
 apud Cartesium (Paris,
 1874).
 Bréhier. — 155, Histoire de
 la philosophie, tome II
 (1), Paris, 1929 ; — 253,
 Chrysippe (Paris, 1910).
 Brunschvicg. — 1, La révo-
 lution cartésienne et la
 notion spinoziste de la
 substance (Revue de Mé-
 taphysique et de Morale,

- 1904); — 8, 12, 26, 66-68, 71, 90, 117, 119, 122, 128, 159, **Spinoza et ses contemporains** (3^e édit. Paris 1923); — 26, 67, 89, **Spinoza** (article de la Grande Encyclopédie, 1901); — 26, 128, **Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale** (Paris, 1927); — 64, **Le Platonisme de Spinoza** (Chronicon spinozanum, tome III, 1923); — 120, **Les étapes de la philosophie mathématique** (2^e édit. Paris, 1922); — 202, **Mathématique et Métaphysique chez Descartes** (Revue de Métaphysique et de Morale, juillet-septembre 1927); — 261, **La logique de Spinoza** (Revue de Métaphysique et de Morale, 1893).
- Bultendijk. — 55.
- Bulletin de la Société française de philosophie (1914). — 176.
- Burman. — Voir **Descartes, Entretien avec Burman**.
- Busse. — 2, 6, 10, **Beiträge zur Entwicklungsgeschichte Spinoza's** (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Band 90, 1887).
- Camerer. — 10, 13, 18, 99, **Spinoza und Schleiermacher** (Stuttgart et Berlin, 1903); — 106, **Die Lehre Spinoza's** (Stuttgart, 1877).
- Cassirer. — 129.
- Caterus. — 24, 28, 75, 85, 86, 87, 92, 94, 180, 203, 205.
- Chanut. — 127.
- Chrysippe. — 253.
- Cicéron. — 253, **De fato**.
- Clauberg, **Opera omnia philosophica** (Amsterdam, 1691). — 56, **Exercitationes**; — 142, **Physica contracta**; — 74.
- Clerselier. — 29, 43, 74, 134, 203, 215.
- De la Forge. — 74.
- Delbos. — 1, 2, 8, 12, 21, 26, 44, 48, 56, 57, 77, 98, 110, 112, 124, 222, **Le Spinozisme** (2^e édit. Paris, 1926); — 2, 13, 57, 120, **Le problème moral dans la philosophie de Spinoza** (Paris, 1893); — 21, **La doctrine spinoziste des attributs de Dieu** (Année philosophique, 1912); — 48, **La notion de substance et la notion de Dieu dans la philosophie de Spinoza** (Revue de Métaphysique et de Morale, 1908); — 60, **L'idéalisme et le réalisme dans la philosophie de Descartes** (Année philosophique, 1911).
- De Vries. — 76, 79, 80, 83, 106, 107, 116, 219, 221.
- Dunin Borkowski. — 2, 3, 10, 18, 27, 50, 87, 110, 112, 128, 129, 143, **Der junge de Spinoza** (Münster, 1910); — 3, 8, 12, 166, **Spinozas Korte Verhandeling** (Chronicon spinozanum, tome III, 1923); — 13, 52, 53, **Der erste Anhang zu de Spinozas Kurzer Abhandlung** (Chronicon spinozanum, tome I, 1921).
- Duns Scot. — 75, 146, 176.
- Elisabeth (princesse). — 136, 137, 143.
- Erdmann (Eduard). — 21.
- Euclide. — 43, 128.
- Fénelon. — 74.
- Freudenthal. — 3, 6, 8, 9, **Spinozastudien** (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 1896); — 7.
- Freudenthal-Gebhardt. — 2, 3, 65, 110, 112, **Spinoza, Leben und Lehre** (2^e édit., Heidelberg, 1927).

- Gassendi. — 29, 134, 178, 184, 187, 203, 213, 214, 238.
- Gebhardt. — 3, 8, 9, 16, 166, **Spinoza, Opera** (Heidelberg, 1924).
- Geulincx. — 52, 135, 200, **Opera philosophica**, edit. Land (la Haye, 1891), tome III; — 56.
- Gibieuf (père). — 49, 55, 134.
- Gilson. — 24, 26, 75, 140, 226, **Index scolastico-cartésien** (Paris, 1912); — 26, 137, 138, 140, 170, 237, **René Descartes, Discours de la Méthode**, texte et commentaire (Paris, 1925); — 87, 122, 127, 137, 175, 235, **La doctrine cartésienne de la liberté et la théologie** (Paris, 1913).
- Hamelin. — 28, 56, 137, 144, 166, 170, 175, **Le système de Descartes** (2^e édit. Paris, 1921).
- Hann (Franz Gustav). — 175, **Die Ethik Spinozas und die Philosophie Descartes'** (Innsbrück, 1875).
- Hannequin. — 199, **La preuve ontologique cartésienne défendue contre la critique de Leibnitz** (Revue de Métaphysique et de Morale, 1896); — 201, **Fragment d'une étude sur Spinoza** (Etudes d'histoire des sciences et d'histoire de la philosophie, Paris, 1908).
- Heereboord. — 18.
- Hobbes. — 129, 240.
- Höfding. — 8, **Die drei Gedankenmotive Spinozas** (Chronicon spinozanum, tome I, 1921); — 27, 56, 74, 110, **Das erste Buch der Ethica** (Chronicon spinozanum, tome II, 1922).
- Huan. — 22, 27, 31, 65, 89, 124, 127, 128, 159, **Le Dieu de Spinoza** (Paris 1914).
- Hudde. — 65, 76, 95, 101, 102, 103, 113, 160, 173, 215, 220, 222, 223, 224, 225, 228, 244, 246, 248, 251.
- Hyperaspistes. — 136, 215.
- Jarig Jelles. — 70, 119, 171, 172, 215.
- Joachim (Harold). — 57, 71, 124, 192, **A study of the Ethics of Spinoza** (Oxford, 1901).
- Jolivet. — 146, **La notion de substance** (Bibliothèque des Archives de philosophie, 1929).
- Kästner. — 43.
- Kant. — 43, **Réponse aux dissertations de Kästner**; — 121, 137, 160, 214, 238, **Critique de la raison pure**; — 254, **Opus postumum**; — 22, 59, 146, 159.
- Koyré. — 170, 176, 205, **Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes** (Paris 1922).
- Kuno Fischer. — 1, 3, 6, 8, 9, 12, 125, **Geschichte der neuern Philosophie**, Band I, Theil II, 3^e édit. (München, 1880).
- Lagneau. — 23, 34, 66, 71, 78, 230, 231, **Quelques notes sur Spinoza** (Revue de Métaphysique et de Morale, 1895).
- Lalande. — 22, **Vocabulaire technique et critique de la philosophie** (Nouvelle édition, Paris 1928).
- Laporte. — 56, 176, 235, **La finalité chez Descartes** (Revue d'histoire de la philosophie, Octobre - Décembre 1928).
- Lasbax. — 68, **La hiérar-**

- chie dans l'Univers chez **Spinoza** (Paris, 1919).
- Leibnitz. — 74, 140, 198.
- Léon. — 1, 25, 56, 69, 71, 110, 125, 159, 160, 177, **Les éléments cartésiens de la doctrine spinoziste sur les rapports de la pensée et de son objet** (Paris, 1907).
- Lewkowitz. — 192, **Spinozas « Cogitata metaphysica » als Anhang zu seiner Darstellung der cartesianischen Principienlehre** (Heidelberg, 1899).
- Liard. — 175, **Descartes** (Paris, 1882).
- Mairan. — 58.
- Malebranche. — 56, 58, 74.
- Maréchal. — 145 - 146, **Le point de départ de la Métaphysique**, cahier II : Le conflit du Rationalisme et de l'Empirisme dans la philosophie moderne, avant Kant (Museum lessianum, section philosophique), 1923.
- Mc Keon (Richard). — 8, 65, **The philosophy of Spinoza** (New-York, Londres, Toronto, 1928).
- Mersenne. — 43, 55, 133, 176, 182, 198, 209, 236.
- Mesland (père). — 19, 56, 233, 234.
- Meyer (Louis). — 32, 140, 148, 156, 252.
- Morus. — 55, 114, 127.
- Newcastle (marquis de). — 159.
- Oldenbourg. — 25, 51, 94, 96, 97, 105, 106, 131, 148, 149, 150, 153, 157, 183, 184, 219, 221, 252.
- Ostens. — 135.
- Pascal. — 45.
- Petersdorff. — 70, 72, **Spinoza's unendliche Attribute Gottes** (Chronicon spinozanum, tome II, 1922).
- Pillon. — 1, 56, 58, 63, 125, **Spinozisme et Malebranchisme** (Année philosophique, 1895); — 1, 56, 142, 145-146, **Critique du panthéisme spinoziste** (Année philosophique, 1898); — 28, 175, **Critique du théisme cartésien** (Année philosophique, 1901); — 28, **Critique des attributs métaphysiques de Dieu : aséité ou existence nécessaire** (Année philosophique, 1904); — 29, 66, 127, **La première preuve cartésienne de l'existence de Dieu et la critique de l'infini** (Année philosophique, 1890).
- Pollock. — 27, **Spinoza, his life and philosophy** (Londres, 1880); — 128.
- Rab Ghasdaj (Chasdaï Creskas). — 32.
- Regius. — 74, 84, 107, 114, 137, 169, 172, 182, 255.
- Rivaud. — 57, 120, 122, 125-126, 159, 160, **Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza** (Paris, 1905); — 57, 160, **La physique de Spinoza** (Chronicon spinozanum, tome IV, 1924-1926).
- Robin. — 24, **La pensée grecque** (Bibliothèque de synthèse historique, Paris 1923).
- Robinson. — 2, 8, 9, 11, 18, 22, 26, 56, 73-74, 84, 85, 128, 140, 159, 177, 186, 221, **Kommentar zu Spinozas Ethik**, Band I (Leipzig, 1928); — 73-74, 76, 84, 85, **Untersuchungen über Spinozas Metaphysik** (Archiv für Geschichte der Philosophie, 1906).
- Roth (Léon). — 2, 3, **Spinoza** (Londres, 1929).

- Saint Anselme. — 202, 203.
 Saint Augustin. — 235.
 Saint Thomas. — 24, 26, 93, 226, **De veritate catholicae fidei contra gentiles** ; — 122, 203.
 Schleiermacher. — 10, 18, 99.
 Schuller. — 71, 78, 143, 157, 158.
 Sigwart (Christoph). — 5, 76, 82, **Spinoza's neuentdeckter Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit** (Gotha, 1866) ; — 5, 12, 175, **Benedict de Spinoza's kurzer Tractat, etc.** (Tubingue, 1870) ; — 6, 23.
 Stein (Ludwig). — 140, **Leibnitz und Spinoza** (Berlin, 1890).
 Stoïciens. — 253, 264.
 Suarez. — 24, 26, 140, **Metaphysicae disputationes** ; — 85, 86.
 Trendelenbourg. — 87, 175, **Historische Beiträge zur Philosophie**, tome III (Berlin, 1867).
 Tschirnhaus. — 63, 78, 118, 125, 140, 265.
 Tumarkin (Anna). — 71, **Zu Spinozas Attributenlehre** (Archiv für Geschichte der Philosophie, 1907).
 Wahl. — 28, 137, **Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes** (Paris, 1920).
 Wenzel. — 74, 159, **Die Weltanschauung Spinozas** (Leipzig, 1907).
 Wielenga. — 192, **Spinoza's Cogitata metaphysica und ihr Verhältnis zu Descartes und zur Scholastik** (Breslau, 1902).
 Wolfson. — 27, 75, **Spinoza on the Simplicity of Substance** (Chronicon spinozanum, tome III, 1923).

